موقف الاتجاه الحداثي
من الإمام الشافعي
عرض ونقد

موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي

عرض ونقد

أحمد قوشتي عبد الرحيم

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧ × ٢٤ سم

التجليد: غلاف

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٠١٢ ٩٦٦ + ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٠١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: **www.taseel.com**

بريـد إلكتـرونـي: **info@taseel.com**

رأي المؤلف لا يعبر بالضرورة عن رأي المركز

موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي

عرض ونقد

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

مركز التأصيل للدراسات والبحوث


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فالشافعي - رحمه الله - أحد أعلام الأمة الكبار، ونبلائها العظام، وأئمتها المتبوعين، ورموزها الفذة، ومبدعيها الكبار، ويكفيه فضلًا ومنقبة تأليفه لرسالته الشهيرة، وما احتوته من سبق وتميز في صياغة معالم أصول الفقه، ومصادر الاستدلال، وحجية السنة والإجماع، وقوانين الاستنباط، وضوابط القياس والاجتهاد إضافة لأثرها العظيم في تأسيس منهجية عمل العقل المسلم، وتبصيره بطرق تحصيل المعرفة، وتحصينه من سيطرة المناهج الوافدة.

والشافعي مع كل تلك المكانة العظيمة، والعبقرية المتفردة واحد من البشر، يصيب ويخطيء، ويؤخذ منه ويرد، ولم تكتب له - ولا لغيره من علماء الأمة الذين سبقوه أو لحقوه - العصمة من الخطأ، أو الصواب التام في كل ما تبناه من آراء ومسائل، وقد علم الشافعي تلامذته أن يختبروا صحة أقواله، وأن يعرضوها على عقولهم، ونهاهم عن تقليده تقليدًا أعمى، فقال «كل ما قلت لكم، فلم تشهد عليه عقولكم وتقبله، وِتره حقًا فلا تقبلوه،، فإن العقل مضطر إِلَى قبول الحق»[1]

---

(١) ابن أبي حاتم: آداب الشافعي ومناقبه ص ٦٨.

وقد أثار انتباهي ذلك الاهتمام الكبير الذي أبداه أصحاب الاتجاه الحداثي - ورواد ما عرف بالمشاريع الجديدة لقراءة التراث الإسلامي - بشخصية الشافعي، وكتبه، ومنهجيته الفكرية، وآرائه، وأثره البالغ على مجمل مسيرة العلم الإسلامي.

وكنت أتوقع - للوهلة الأولى - أن ينصب اهتمام هذا الاتجاه، ونقده على إمام آخر من الأئمة الأربعة، وهو الإمام أحمد بن حنبل، نظرًا لما عرف عنه من تمسك تام بالسنة والآثار، وصلابة في الاتباع، وذم شديد للرأي المجرد عن النصوص، وحزم في الإنكار على المتكلمين، ولا سيما المعتزلة، ومهاجمة لأي ابتداع أو مخالفة لاعتقاد السلف، ولا شك أن هذه المنطلقات كلها تتصادم مع آراء الحداثيين العرب، وتجعل من هجومهم على الإمام أحمد شيئا متوقعا ومفهوما، ولا يثير كثير استغراب.

لكن ما لاحظته أن الشافعي - وليس أحمد رحمة الله عليهما - هو من نال النصيب الأكبر من اهتمام الحداثيين ونقدهم، في حالة تثير التساؤل، وتلفت النظر من كثرة التتابع والتكرار، والتشابه في الأفكار لدرجة التقليد والاجترار، بحيث يندر - تقريبًا - أن نجد واحدًا منهم لم يتعرض للشافعي بصورة أو بأخرى، فضلًا عن الكتب المستقلة التي ألفت عنه وتوالي النصوص في نقده نقدًا لاذعًا، وتحميله ما يصفونه بسجن العقل الإسلامي وتكبيله، ومنعه من الإنطلاق بحرية تامة.

وهذا الاهتمام غير العادي بالشافعي وفكره، كان من أهم الدوافع لكتابة هذا البحث، والذي تنصب مهمته الأساسية على استعراض موقف الحداثيين العرب من الإمام الشافعي وفكره، وطبيعة الانتقادات التي وجهوها إليه، مع ذكر أهم المسائل التي أثارت حنقهم عليه.

وغرضنا من ذلك كله أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال المهم، وهو: ما سبب تلك الحدة في الخصومة مع الشافعي؟ وماذا قصد الحداثيون العرب من نقدهم لأصول الشافعي، ومنهجيته، وآرائه المتعلقة بالقرآن والسنة والإجماع والقياس، وكيفية فهم النصوص والتعامل معها؟

وثمة ملاحظتان مهمتان على عنوان البحث وموضوعه، يجدر بنا أن ننبه عليهما:

الملاحظة الأولى:

أنه بعيدًا عن الخلاف الكبير، والجدل الحاد، والغموض الذي أحاط بمصطلح الحداثة، وماذا يراد به تحديدًا[١]، فإننا نقصد بمصطلح »الاتجاه الحداثي« في بحثنا هذا: مجموعة الكتاب المعاصرين الذين يشتركون في تبني عدة أفكار مثل: الذاتية، والعقلانية، والعلمانية، ونسبية الحقيقة، ونزع القداسة، والتاريخية، والدعوة للقطيعة مع الماضي، وتجاوز ما قرره السابقون، وفتح باب التأويل، وإعادة فهم النصوص فهما جديدا، واستحداث مناهج جديدة للتعامل مع التراث ونصوص القرآن والسنة، مأخوذة في الغالب من تراث الغرب النقدي والألسني.

---

(١) انظر في الكلام عن تعريفات الحداثة، بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة د. عبد الوهاب علوب ص ٩، وآلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث ص ١٩، ود. عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية ص ٣٤، ود. طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ص ١٧، ومحمد عبد العزيز العلي: الحداثة في العالم العربي ص ٤٤، ود. مصطفى حلمي: المنهج السلفي لا الحداثة طريق النهضة ص ٧، ومحمد سبيلا: مدارات الحداثة ص ١٢٣، ود. محمد محمود: أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة ص ١٦، ود. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي ص ٢٢٤، ٢٢٥، ومادة »حداثة« في الموسوعة الحرة ويكيبيديا، ود. جميل حمداوي: الإسلام وما بعد الحداثة ص ٦.

وقد حاول كثير من أصحاب هذا الاتجاه تقديم مشروعات جديدة لقراءة التراث عمومًا، والنص الديني على وجه الخصوص، وكان لهم موقف واضح من الشافعي، باعتباره واحدًا من الأعلام الكبار، الذين أسهموا في وضع قواعد الفهم، وطرق التعامل مع النصوص الشرعية.

ومن أبرز الشخصيات التي يمكن إدراجها في عداد هذا الاتجاه الحداثي، وإن اختلفت مشاربهم ومذاهبهم الفلسفية: محمد أركون، وأدونيس، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، ومحمد شحرور، ونصر أبو زيد، وجورج طرابيشي، وعبد المجيد الشرفي، وهشام جعيط، والصادق نيهوم، ومحمد سعيد العشماوي، وعبد الجواد يس، وعلي مبروك، وزكريا أوزون.

الملاحظة الثانية: ليس قصدنا من هذا البحث تناول موقف الاتجاه الحداثي من آراء الشافعي الفقهية، أو التعامل معه باعتباره مجرد إمام كبير، متبوع في الفقه والأصول، وإنما يعنينا في المقام الأول دراسة موقفهم من منهج الشافعي الفكري، ونظريته المعرفية، وأصول الاستدلال عنده، وكيف سعى لضبط العقل المسلم، وقعد القواعد التي ترشده لتحصيل المعرفة، وصحة الفهم، وكيفية التعامل مع مصادر الاستدلال النقلية والعقلية.

وأما عن خطة الدراسة فقد جاءت - بعد المقدمة - في أربعة مباحث، عرض **المبحث الأول** لمكانة الشافعي، وأبرز مناحي التميز في منهجه الفكري، وتناول **المبحث الثاني** نقد الاتجاه الحداثي الشافعي، وعرض **المبحث الثالث** لأبرز أسباب نقد الاتجاه الحداثي للشافعي، وأما **المبحث الرابع** فقد خصص لدراسة أبرز القضايا المنهجية التي أثارت انتقاد الاتجاه الحداثي للشافعي، وفي نهاية البحث جاء **تعقيب ختامي** يحاول أن يجيب على أحد أسئلة البحث

الأساسية، وهو: ماذا قصد الحداثيون من نقدهم الشديد للشافعي وأصوله، ومنهجيته.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليما كثيرًا، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول:

مكانة الإمام الشافعي، وأبرز مناحي التميز في منهجه الفكري.

ولا شك أن للإمام الشافعي- رحمه الله – مكانته الكبيرة، وأثره الفذ على مسيرة العلم الإسلامي بفروعه المختلفة: عقيدة، وفقها، وأصولًا، ولغة، وقد تعددت جوانب العبقرية، ومناحي التجديد عند هذا الإمام، وكان له إسهاماته البارزة في تأسيس العقلية الإسلامية، ومنهجية النظر، وكيفية التعامل مع الأدلة الشرعية، وأسس الاستنباط منها.

ويطول بنا المقام إذا حاولنا تتبع عبارات الثناء، وشهادات المدح والإطراء، التي قيلت في حق الشافعي(١)، فكتب التراجم حافلة بهذا الأمر، ومكتظة بنصوص شتى، بل إن هناك مؤلفات مستقلة عديدة – قديمًا وحديثًا – أفردت لذكر مناقبه، وسيرته، ومنهجه، ومذهبه: نشأة وتطورًا وكتبًا وأعلامًا، وقد ذكر ابن الملقن «أن التآليف في مناقبه تبلغ نحو أربعين مؤلفًا فأكثر»(٢).

وممن كتب عن الشافعي ومناقبه قديمًا(٣): ابن أبي حاتم، والحاكم،

---

(١) وكما يقول الشيخ أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه للرسالة ص ٨ «وليس الشافعي ممن يترجم له في أوراق أو كراريس، وقد ألف العلماء الائمة في سيرته كتبًا كثيرة وافية، وجد بعضها وفقد أكثرها»

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون ٢/ ١٨٤٠.

(٣) انظر في الكلام عن طرف من تلك الكتب:- النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٤٤، والسبكي: طبقات الشافعية ١/ ٣٤٣، ٣٤٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥، ٨، وحاجي خليفة: كشف الظنون ٢/ ١٨٤٠، وعبد الغني الدقر: الإمام الشافعي ص ١٣، ١٤، ود. أكرم القواسمي: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص ٢٧٣.

والخطيب البغدادي، والبيهقي، وعبد القاهر البغدادي، والجويني، وابن أبي شهبة، والرازي، والسبكي، وابن حجر العسقلاني، أما في العصر الحديث فقد كتب كثيرون عن الشافعي مثل: مصطفى عبد الرازق، ومحمد أبو زهرة، وعبد الغني الدقر، فضلا عن الدراسات المتعددة حول منهج الشافعي، وآرائه في علوم الإسلام المختلفة من عقيدة، وفقه، وأصول، ولغة، وغير ذلك(١).

ومن خلال تتبع ما كتب عن الشافعي، وما قيل في حقه من ثناء عاطر، يمكننا أن نخرج بعدد من الحقائق المهمة، نجملها فيما يلي:

أولًا: يمكننا أن نقرر باطمئنان أن مدح الشافعي، والإشادة بجوانب العبقرية لديه لا يعد - في كثير من جوانبه - من قبيل المبالغة المعهودة في كتب التراجم، أو التعصب المعروف من مقلدة المذاهب تجاه أئمتهم، ورجال مذهبهم، حيث جاء هذا المدح من غير أبناء المذهب الشافعي، بل من خارج دائرة أهل السنة، كالمعتزلة مثلًا، كما صدر من أئمة كبار لا يعرف عنهم تعصب ولا تقليد، فضلًا عن أنهم لا يقلون شأنًا ومكانة عن الإمام الشافعي(٢).

ويأتي في مقدمة هؤلاء: الإمام أحمد بن حنبل، والذي تتلمذ على الشافعي، ولازمه فترة من الزمن، وكان ينظر له نظرة إجلال وتقدير، واعتراف بالجميل وقد أثنى عليه بعبارات شتى، تكشف عن شيء من جوانب التميز في

(١) انظر على سبيل المثال: - د. محمد العقيل: منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة، ونافع الزوبعي: لغة الإمام الشافعي في مؤلفاته، وعبد الله المزم: منهج الإمام الشافعي في أصول الفقه، ود. أكرم القواسمي: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، ود. أحمد وفاق: مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي .

(٢) انظر نماذج من أقوالهم عند كل من:- النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/٥٨، والرازي: مناقب الإمام الشافعي ص ٥٨، وابن حجر العسقلاني: توالي التأسيس ص ٧٤، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ٣٣، ١٤٧، وعبد الغني الدقر:الإمام الشافعي ص ٣٣٧.

شخصية هذا الإمام الكبير[١].

وقد عد الإمام أحمد شيخه الإمام الشافعي - رحمة الله عليهما - مجدد المائة الثانية من الهجرة[٢]، واعترف بفضله على كل طالب علم[٣] فقال «ما أحد مس محبرة ولا قلمًا إلا وللشافعي في عنقه مِنَّة»[٤] كما اعترف بفضله عليه شخصيًا، وعلى أصحاب الحديث عمومًا، وأثره في تعريفهم أبوابًا من العلم ما كانوا يدرونها من قبل، ولا سيما ما يتعلق بقضايا علم الأصول، وقواعد الفهم والاستنباط، فقال «ما عرفنا العموم من الخصوص، وناسخ الحديث من منسوخه، حتى جالسنا الشافعي»[٥] وقال أيضًا «كان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي»[٦] و«لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث»[٧]

وتتكرر الإشادة بالشافعي عند محدثين كبار آخرين، مثل أبي حاتم الرازي الذي قال «لولاه - أي الشافعي- لكان أصحاب الحديث في عمى»[٨]، وقال إسحاق بن راهويه «مَا تَكَلَّمَ أَحَدٌ بِالرَّأْيِ - وَذَكَرَ جَمَاعَةً مِنْ أَئِمَّةِ الاجْتِهَادِ -

---

(١) ولبعض الحنابلة وهو الحسن بن أحمد بن عبد الله بن البناء البغدادي المتوفى (٤٧١ هـ) كتاب مستقل بعنوان «ثناء أحمد على الشافعي، وثناء الشافعي على أحمد «انظر ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة ١ /٧٨.

(٢) انظر البيهقي: معرفة السنن والآثار ٢٠٨/١، وابن عساكر: تاريخ دمشق ٣٣٩/٥١، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٦٠/٢، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤٦/١٠، ود. سلمان العودة مع الأئمة ص ١٢٨.

(٣) انظر محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٤٧.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤٧/١٠.

(٥) المصدر السابق ٥٥/١٠.

(٦) ابن حجر العسقلاني: توالي التأسيس ص ٨٥.

(٧) المصدر السابق ص ٨٥.

(٨) اليافعي: مرآة الجنان ١٦/٢، وعبد الغني الدقر: الإمام الشافعي ص ٣٤٢.

إِلاَّ وَالشَّافِعِيُّ أَكْثَرُ اتِّبَاعًا مِنْهُ، وَأَقَلُّ خَطَأً مِنْهُ، الشَّافِعِيُّ إِمَامٌ»[١]

وتظهر تلك النصوص - وهناك غيرها الكثير - طرفًا من المكانة العالية التي حظي بها الشافعي عند أهل الحديث، ومردها فيما أرى يرجع لما تركه الشافعي من أثر كبير - منهجيًا وعلميًا - على أصحاب الحديث، ولما أحدثه من نقلة واضحة في طريقة تفقههم، وتلقيهم للعلم وفهمه، وكيفية التعامل مع النصوص الشرعية، والقدرة على التصدي لانتقادات أهل الرأي الذين كانوا يتيهون على أصحاب الحديث، ويتهمونهم بالاقتصار على الرواية دون التفقه والدراية، فجاء الشافعي فقلب الأمر رأسًا على عقب[٢]، حيث دافع عن الحديث وأهله، وعلمهم فنون النظر والاستدلال، ومن ثم استحق واحدًا من أشهر ألقابه التي عرف بها، وهو «ناصر الحديث»[٣]

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، فسوف نجد العديد من نماذج الإشادة بالشافعي وعلمه وأثره البالغ، ومن أبرز الشخصيات التي اهتمت بالشافعي وكتبه، المحدث الكبير أحمد محمد شاكر، أحد الداعين للاجتهاد، واتباع الدليل ونبذ التعصب المذهبي، وقد أثنى على الشافعي ثناء كبيرًا في مقدمة تحقيقه للرسالة، فقال «إني أعتقد - غير غال ولا مسرف - أن هذا الرجل لم يظهر مثله في علماء الاسلام في فقه الكتاب والسنة ونفوذ النظر فيهما، ودقة الاستنباط، مع قوة العارضة، ونور البصيرة، والابداع في إقامة الحجة، وإفحام

---

(١) ابن عساكر: تاريخ دمشق، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٤٠٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٧.

(٢) وما يدل على ذلك ما نقل عن الإمام أحمد أنه قال: «كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله «ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٧/ ٢٠٣.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٧.

مناظره، فصيح اللسان، ناصع البيان، في الذروة العليا من البلاغة»[١]

وينفي الشيخ شاكر أن يكون كلامه هذا عن الشافعي صادرًا عن تقليد، أو عصبية مشابهة لما نشأ عليه أكثر أهل العلم منذ قرون كثيرة سابقة على عصره، مؤكدا على أنه يبحث ويتبع الدليل الصحيح حيثما وجد، ومما يؤكد انتفاء أي وجه للتعصب لديه، أنه نشأ في طلب العلم وتفقه على مذهب أبي حنيفة، ونال شهادة العالمية من الازهر الشريف حنفيًا، كما ولي القضاء لسنين طويلة يحكم بمذهب الأحناف[٢].

ولم يقتصر مدح الشافعي على محبيه وموافقيه في المشرب، بل جاء مدحه أيضًا ممن يخالفونه في المذهب العقدي، فحينما قدم بِشرٌ المريسي - أحد كبار الجهمية - من حجه قال «رَأَيْتُ بِالحِجَازِ رَجُلاً، مَا رَأَيْتُ مِثْلَهُ سَائِلاً وَلاَ مُجِيْباً، يَعْنِي: الشَّافِعِيَّ»[٣] وقال أيضا «رأيت شابا من قريش بمكة ما أخاف على مذهبنا إلا منه، يعني الشافعي»[٤] لكن المريسي عاد بعد ذلك - بفعل الحسد، والتعصب، والمنافسة المذهبية - ليزعم أن الشافعي قد تغير عما كان عليه من قبل[٥].

كذلك مدح الجاحظ المعتزلي لغة الشافعي، وبيانه، وحسن تأليفه، فقال «نظرت في كتب هؤلاء النَّبِغة الذين نبغوا، فلم أر أحسن تأليفًا من المطلبي، كأن فاه نظم دُرًّا إلى دُر»[٦].

---

(١) أحمد شاكر: مقدمة تحقيق الرسالة للشافعي ص ٥.
(٢) المصدر السابق ص ٨.
(٣) الخطيب: تاريخ بغداد ٢ / ٤٠٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٤.
(٤) الخطيب: تاريخ بغداد ٢ / ٤٠٤.
(٥) انظر الخطيب: تاريخ بغداد ٢/ ٤٠٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٤.
(٦) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/ ٣٣٩، وابن عدي: الكامل ١/ ٢٠٦، واليافعي: مرآة الجنان =

وعلى نفس المنوال عرض الزمخشري المعتزلي في تفسيره الكشاف لقول الشافعي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء: الآية ٣] بأن المراد: «أن لا تكثر عيالكم «وبعد أن وجه الزمخشري قول الشافعي هذا عقب عليه بتعقيب مهم، فقال: «وكلام مثله – أي الشافعي – من أعلام العلم، وأئمة الشرع، ورؤوس المجتهدين، حقيقي بالحمل على الصحة والسداد، وأن لا يُظنّ به تحريف تعيلوا إلى تعولوا... وكفى بكتابنا المترجم بكتاب»شافي العيِّ، من كلام الشافعي» شاهداً بأنه كان أعلى كعبًا، وأطول باعًا في علم كلام العرب، من أن يخفى عليه مثل هذا»(١).

ثانيًا: رغم كثرة جوانب التميز، والتجديد عند الشافعي، فإن معظمها يدور – فيما أرى – حول عقليته الفذة والمبدعة، والقادرة على تأسيس القواعد والضوابط ووضع الأصول، ورد المختلف فيه إلى المتفق عليه، حيث جمع معارف عصره، ثم هضمها، وأعاد تأسيسها على أصول ثابتة(٢)، وكان له قصب السبق في ضبط الرأي ووضع موازين القياس، كما أنه يعتبر «أول من حاول ضبط السنة، ووضع موازين لها ومقاييس، ووضع الطرق لفهم الكتاب والسنة وبيان الناسخ والمنسوخ، وبهذه المحاولات وسائر ما وضعه من أصول الفقه فقد وضع المبادئ الثابتة لصناعة الاستنباط وأصول التخريج، فالدارس له ولطريقة استنباطه يدرس الفقه الإسلامي، وقد تكامل نموه، ووضحت معالمه واستقامت مناهجه»(٣)

= ٢/ ١٦، وانظر مقدمة الشيخ شاكر لتحقيق الرسالة ص ١٤، ود. سلمان العودة: مع الأئمة ص ١٣٣.

(١) الزمخشري: الكشاف ١/ ٤٦٨، ٤٦٩.

(٢) الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ٢٥٣.

(٣) محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١١.

وثمة عبارات عديدة لنفر من الأئمة المتقدمين تبرز هذا الملمح من جوانب تميز الشافعي، ومن ذلك قول أبي عبيد القاسم بن سلام: «ما رأيت رجلًا أعقل من الشافعي»(١) وقال يونس بن عبد الأعلى: «ما رأيت أحد أعقل من الشافعي **لو جمعت أمة** فجعلت في **عقل** الشافعي **لوسعهم عقله**»(٢)، وقال الإمام أحمد لمن لامه على الجلوس للشافعي وهو شاب، وترك الشيوخ الكبار: «إن فاتك عقل هذا الفتى أخاف أن لا تجده إلى يوم القيامة، ما رأيت أفقه في كتاب الله من هذا الفتى القرشي»(٣)

وفي باب المناظرة على وجه الخصوص، وهو ميدان لتصارع الحجج وتناطح العقول، برزت عقلية الشافعي المتميزة، وقدرته الهائلة على سوق الحجج ودحض أقاويل الخصوم، وقد كان ذلك كله مثار إبهار لمعاصريه، الذين شهدوا ببراعة الشافعي، فقال ابْنُ عَبْدِ الحَكَم: «مَا رَأَيْتُ الشَّافِعِيَّ يُنَاظِرُ أَحَداً إِلاَّ رَحِمْتُهُ، وَلَوْ رَأَيْتَ الشَّافِعِيَّ يُنَاظِرُكَ لَظَنَنْتُ أَنَّهُ سَبُعٌ يَأْكُلُكَ، وَهُوَ الَّذِي عَلَّمَ النَّاسَ الحُجَجَ»(٤) وقال هَارُونَ بن سَعِيْدٍ الأَيْلِيِّ: «لَوْ أَنَّ الشَّافِعِيَّ نَاظَرَ عَلَى أَنَّ هَذَا العَمُوْدَ الحَجَرَ خَشَبٌ، لَغَلَبَ؛ لِاقْتِدَارِهِ عَلَى المُنَاظَرَةِ»(٥)

ومن عبارات المدح التي تثير التأمل، والمنسوبة لأحمد بن حنبل قوله: «الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٦٥، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٥، وابن حجر: تهذيب التهذيب ٩/ ٢٨.
(٢) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/ ٣٠٢، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٥.
(٣) -ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٧/ ٢٠٣، وأبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ٩/ ٩٨، وابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/ ٣٣١.
(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٩، ٥٠
(٥) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٤٠٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٠.

والفقه»[(١)].

ووجه التعجب من هذا الوصف - إن ثبت عن أحمد[(٢)] - استعمال لفظة الفيلسوف في سياق المدح من إمام سلفي كبير، عرف بالاتباع والتمسك بالسنة، وكان له موقف شديد النقد للفلسفة وعلم الكلام، وربما قصد أحمد بالفيلسوف هنا المعنى العرفي العام، وهو الشخص ذو العقلية الكبيرة، والقادر على الإبداع، والإتيان بما لم يسبق إليه من قبل، بما يعني أن المدح هنا ليس متوجها إلى «مجرد علم الشافعي بهذه المسائل، بل ما وراء ذلك من الغوص على الأسرار، وعمق اللغة، والإحاطة بالفقه»[(٣)]

ثالثًا: الشافعي بشهادة الكثيرين هو أول من ألف في علم أصول الفقه، والذي يعد بمثابة القانون الضابط للعقل المسلم، والمنظم لمنهجية الاستنباط من النصوص الشرعية، وقد جاء تأليفه هذا ثمرة اهتمامه بالكليات أكثر من الفروع، وبطرائق الاستنباط ووسائله، والموازنة بين المصادر الفقهية، والتعرض للفروع بمقدار ما يوضح نظرياته[(٤)].

ومع أنه قد ثار خلاف حول أول من صنف في أصول الفقه، وحاولت

---

(١) البهقي: معرفة السنن والآثار ١/ ٢٠٠، وابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/ ٣٥٠، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٨١، واليافعي: مرآة الجنان ٢/ ١٥، وابن حجر: توالي التأسيس ص ٨٥، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ٣١، ومصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٣١، ود. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٨٤، ود. سلمان العودة: مع الأئمة ص ١٢٧.

(٢) وإنما قلنا «إن ثبت «لأن إسناد الرواية عن الإمام أحمد فيه راوٍ مجهول، وهو عباس بن أبي الفضل الأرسوفي، انظر البيهقي: معرفة السنن والآثار ١/ ٢٠٠، وابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/ ٣٥٠.

(٣) سلمان العودة: مع الأئمة ص ١٢٧، وانظر أيضا محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٤٧.

(٤) انظر محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٤٧

بعض المذاهب الفقهية مثل الأحناف، أو الفرق مثل الشيعة أن تنسب ذلك الفضل لأئمتها[١]، إلا أن الذي تشهد له الدلائل سبق الشافعي لذلك، وقد جزم الكثير من أهل العلم بهذه الأولية[٢]، وعبر بعضهم عن ذلك بعبارات تدل على نفي الاختلاف أصلًا، مثل النووي الذي ذكر أن الشافعي «أول مَن صَنَّف أصول الفقه بلا اختلاف ولا ارتياب»[٣].

كذلك نقل الرازي الاتفاق على هذه الأولية، فقال: «اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم هو الشافعي، وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه عن بعض، وشرح مراتبه في الضعف والقوة»[٤] وقال السبكي: «فهو – أي الشافعي – أول من صنف في أصول الفقه لا يمتري في ذلك إلا معاند»[٥]

وهذه الأولية تضع الشافعي – كما يرى الرازي– في مصاف المبدعين الكبار، ممن أسسوا وابتكروا علومًا لم يسبقهم إليها أحد، ومن ثم فإن «نسبة

---

(١) انظر د. النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٨٠، ود. عبد الوهاب أبو سليمان: الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية ص ٦٠، ود. محمد الدسوقي: الشافعي: مجددًا ص ٣، وعلي الفاضل القائيني النجفي: علم الأصول تاريخًا وتطورًا ص ٤٣، ومصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٣٥، لكن من الملاحظ أن بعض الشيعة قد أقر للشافعي بالأولية، انظر محمد باقر الصدر:المعالم الجديدة للأصول ص ٧٢.

(٢) ومن هؤلاء: الجويني، والغزالي، والزركشي، والقرافي، وابن خلدون، وابن تيمية، والشوكاني، وأحمد شاكر، وغيرهم الكثير، انظر الغزالي: المنخول ص ٦١٠، والزركشي: البحر المحيط ١/ ١٨، والقرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول ١/ ١٠٠، وابن خلدون المقدمة ص ٥٧٦، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٧/ ٨٨، والشوكاني: إرشاد الفحول ص ١٠، ومقدمة الشيخ أحمد شاكر لتحقيق الرسالة ص ١٣، ومصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٣٢.

(٣) النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٤٩.

(٤) الرازي: مناقب الشافعي ص ١٥٣.

(٥) السبكي: الإبهاج شرح المنهاج ١/ ٤.

الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطاطاليس الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض»[(١)]

ووجه الشبه في رأيه يتضح من أن «الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»[(٢)].

لكن كلام الرازي المتقدم لا يخلو من نظر، وهناك فرق بين ألا يكون هناك قانون كلي للاستنباط مدون ومتفق عليه، وبين ألا يكون هناك قانون وضابط من الأصل، وهذا الاحتمال الثاني غير مستساغ، لأن معناه أن كل من سبق الشافعي من فقهاء ما كانوا يسيرون على قواعد، وإنما يستنبطون الأحكام حسبما ظهر لهم[(٣)]، وهو أمر غير صحيح[(٤)]، ويبقى تميز الشافعي ورسالته في التدوين المنضبط، وجمع المسائل، وتحقيق الأصول، وطرق أبواب جديدة.

ولهذا عبر بعض أهل العلم عن أولية الشافعية في هذا الباب بعبارات دقيقة

---

(١) الرازي: مناقب الشافعي ص ١٥٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٧.

(٣) وقد رد السبكي على من استشكل عد العلم بالأصول شرطًا للاجتهاد على الرغم من عدم وجوده في عصر الصحابة والتابعين، فقال «إن قلت: قد كانت العلماء في الصحابة والتابعين وأتباع التابعين من أكابر المجتهدين، ولم يكن هذا العلم حتى جاء الشافعي وصنف فيه، فكيف تجعله شرطًا في الاجتهاد؟ قلت: الصحابة ومن بعدهم كانوا عارفين به بطباعهم، كما كانوا عارفين النحو بطباعهم قبل مجيء الخليل وسيبويه، فكانت ألسنتهم قويمة وأذهانهم مستقيمة وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد، لأنهم أهله الذي يؤخذ عنهم، وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم، فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو» الإبهاج شرح المنهاج ١/ ٨.

(٤) انظر عبد الله المزم: منهج الإمام الشافعي في أصول الفقه ص ٨٤.

تفرق ما بين إنشاء العلم كلية على غير أنموذج سابق، وما بين تجريده وتقعيده في مصنفات مستقلة، ومن نماذج ذلك قول ابن تيمية: «فَمَعْلُومٌ أَنَّ أَوَّلَ مَنْ عُرِفَ أَنَّهُ جَرَّدَ الْكَلَامَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ هُوَ الشَّافِعِيُّ»[(١)]، وقال الشوكاني: «أول من قعد قواعد علم أصول الفقه، وأصل أصوله هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي»[(٢)]

وقد لقيت الرسالة حفاوة بالغة من أهلم العلم على تنوع مشاربهم ومدارسهم، ولم تقتصر الحفاوة على الفقهاء وأهل الرأي، بل شملت أيضًا أهل الحديث الذين كتب الشافعي الرسالة في الأصل بطلب من أحد نقادهم الكبار، وهو عبد الرحمن بن مهدي[(٣)]، وقد فرحوا بالرسالة، وأكثروا من تداولها، وصار من ألقاب الشافعي المعروفة «ناصر السنة»[(٤)]، وممن أشاد بالرسالة إمام أهل الحديث الأبرز أحمد بن حنبل[(٥)]، وحينما سأله إسحاق بن راهويه أن يختار له من كتب الشافعي ما يدخل في حاجته، فقد اختار له الرسالة[(٦)].

رابعًا: من جوانب التميز عند الشافعي، والتي أهلته لصياغة مشروعه التجديدي، إحاطته باتجاهات الفقه، ومدارس الاجتهاد البارزة في عصره، وتلقيه العلم على شيوخ كل من مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، ثم مزجه

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٠٣، وانظر أيضا ٧/ ٨٨، ١٩/ ١٧٨، ٢٠/ ٢٠٤

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ١٠.

(٣) انظر ابن عبد البر: الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء ص ٧٣، وابن حجر: توالي التأسيس ص ٧٨، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٤٧، ١٨٦، وأحمد شاكر: مقدمة تحقيق الرسالة ص ١١.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٧.

(٥) انظر د. حاتم بن عارف الشريف: اختلاف المحدثين والأصوليين في منهج نقد السنة ص ٥.

(٦) انظر ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٧/ ٢٠٤.

بين ذلك كله في اتساق وشمولية، وكما يقول ابن حجر فقد: «اجتمع له علم أهل الرأي، وعلم أهل الحديث، فتصرّف في ذلك حتى أصّل الأصول، وقعّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره، حتى صار منه ما صار»[(١)]

وهكذا قدر للشافعي أن يتلقى فقه مالك مباشرة، ويتلقى فقه أبي حنيفة وأصحابه عن محمد بن الحسن، وفقه الأوزاعي عن صاحبه عمرو بن أبي سلمة، وفقه الليث بن سعد، فقيه مصر وعالمها الكبير، عن صاحبه يحيى بن حسان «وبهذا التنوع في الشيوخ والاتجاهات المذهبية، أخذت شخصية الشافعي تظهر بفقه جديد، لا هو فقه أهل المدينة وحدهم، ولا فقه أهل العراق وحدهم، بل هو مزاج منهما، وخلاصة عقل ألمعي أنضجه علم الكتاب والسنة وعلم العربية وأخبار الناس والقياس والرأي، ولذلك كان كثير من العلماء يرى فيه عالمًا هو نسيج وحده»[(٢)]

خامسًا: من الجوانب المهمة في فكر الشافعي رحمه الله إرساؤه لمعالم العقلية العلمية الإسلامية، التي تعنى بالدليل، وتنبذ التقليد، وترفض قبول أي قول إلا بحجة وبرهان، ووضعه الضوابط لكل من يتكلّم في قضايا الدين ومسائله، حيث يتعين عليه ألا يتكلم إلا بعلم، وأن يكون مؤهلًا في الأصل للخوض في هذا الباب ومستكملًا لآلة الاجتهاد.

ومن نصوصه المهمة في هذا المعنى قوله: «على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم... ولو قال بلا خبر لازم وقياسٍ كان أقربَ من الإثم من الذي

---

(١) ابن حجر: توالي التأسيس ص ٧٣.

(٢) د. محمد الدسوقي: الشافعي مجددًا ص ١، وانظر محمد أبو زهرة: الشافعي ص ٢٦، وعبد الغني الدقر: الإمام الشافعي ص ١٠.

قال وهو غير عالم، وكان القول لغير أهل العلم جائزاً، ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علمٍ مضى قبله، وجهةُ العلمِ بعدُ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والآثارُ، وما وصفتُ من القياس عليها»[١]

ومن هنا نفهم لماذا هاجم الشافعي الاستحسان هجومًا شديدًا، وأنكر على القائلين به، وأفرده برسالة مستقلة، حيث رآه نوعًا من التشهي، والقول بلا دليل، والمخالفة لما ثبت نصًا، والخروج عن ضوابط العلم وصرامته، ومن ثم وصف الاستحسان بأنه تلذذ[٢]، أي مجرد هوى لا دليل عليه، كما جزم بأن» حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان، إذا خالف الاستحسانُ الخبرَ»[٣]

سادسًا: وفي ختام الكلام عن مكانة الشافعي يجدر بنا أن نشير إلى أن كثيرًا من أصحاب الاتجاه الحداثي - رغم موقفهم الناقد بشدة للشافعي - قد اعترفوا بالمنزلة الكبيرة لهذا الإمام، والإسهام الفذ الذي خلفه، والأثر الهائل الذي تركه على مسيرة الفكر الإسلامي في شتى مجالاته: عقيدة وفقهًا، وأصولًا ولغة، ومنهجية للنظر والاستدلال.

ولم يقتصر الأمر على مجرد الاعتراف بمكانة الشافعي الكبيرة، بل ثمة إدراك واضح ومتفق عليه أن الشافعي ليس مجرد شخصية عادية، أو عالم كتبَ بضعة مصنفات في الفقه أو الأصول مثل غيره، وإنما هو مُنظِّر، ومؤسس لمعالم الفكر الإسلامي، وواضع للقوانين الأساسية التي ضبطت طريقة تفكيره.

وليس قصد هؤلاء الحداثيين من نصوصهم تلك كيل المديح للشافعي، أو الإسهام في الثناء عليه، وإبراز مكانته، وإنما كان القصد غالبًا: إظهار دوره

(١) الشافعي: الرسالة ص ٥٠٧، ٥٠٨.

(٢) المصدر السابق ص ٥٠٧.

(٣) المصدر السابق ص ٥٠٤.

المحوري في التقعيد والتأصيل للمنهجية الإسلامية، بما يبرر الهجوم الشديد على شخصه وآرائه .

وعلى سبيل المثال، فقد أقر أدونيس بأن الشافعي هو أول من أصل الأصول، وأول من أنشأ علمًا خاصًا به، ومن ثم لقب بفقيه السنة الأكبر، وناصر السنة[١]، كما ذكر محمد أركون أن علم الأصول قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك[٢]، ورسالة الشافعي تعتبر المحاولة الأولى لتأسيس أصول الفقه[٣].

والشافعي - في رأي حسن حنفي - واحد ممن قاموا بتقنين الفكر الإسلامي - في علم أصول الفقه - وهو الإمام الثالث، الذي حاول الجمع بين فقه مالك في الحجاز، وفقه أبي حنيفة في العراق، والجمع بين المصالح المرسلة وبين القياس[٤].

وفي لغة جازمة لا تدع مجالًا للخلاف أو المناقشة، يقول محمد عابد الجابري عن الشافعي، وأثره على العقل العربي: «فإن الشيء الذي لا يقبل المناقشة، هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي»[٥].

ويضاف لذلك أن القواعد التي وضعها الشافعي - في رأي الجابري - تعد بمثابة الأساس والهيكل العام لعلم أصول الفقه، وهذه القواعد «لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها

---

(١) أدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ١٤.
(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٦٧.
(٣) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ٧.
(٤) د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٤٤٨، ٤٥٠.
(٥) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ١٠٦.

ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة، والعقلانية الأوربية الحديثة عامة»[(١)].

وفي مبالغة ممجوجة، متجاوزة لكل حد، رأى عبد الجواد يس أن تأصيلات الشافعي النظرية حول السنة وحجيتها أعادت «هيكلة البنية الدينية في الإسلام، وحددت المسار الذي سينتهي إليه التدين السني»[(٢)] كما أن الشافعي في رأيه قد «لعب بغير شك دورًا تأسيسيًا فاعلًا في توجيه العقل الأصولي الفقهي المسلم إلى وجهته التي انتهى إليها»[(٣)]

والشافعي – عند نصر أبو زيد – ليس مجرد عالم عادي من جملة علماء المسلمين الكثر، وإنما هو رجل خاض «معركة صراع على صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة، وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة»[(٤)].

أما عبد المجيد الشرفي[(٥)] فقد اعتبر أن المكانة الكبيرة التي حظي بها الإمام الشافعي لدى أهل السنة عمومًا من الظواهر الجديرة بالانتباه في تاريخ الفكر الإسلامي، لأنها تخالف ما شاع من تعصب أصحاب كل مذهب من المذاهب الفقهية الأربعة لمذهبهم، وحرصهم على الإعلاء من شأن إمام مذهبهم، وتفضيله على كل من سواه.

ومن أبرز الجوانب التي تكمن فيها عبقرية الشافعي وضعه مجموعة من

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٠.

(٢) عبد الجواد يس: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع ص ٢٤.

(٣) عبد الجواد يس: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ ص ٦١.

(٤) د. نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص ١٨.

(٥) د.عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٣١.

القوانين الكلية على غير مثال كما «استطاع بثاقب ذهنه أن يلتقط المؤشرات المتناثرة في عصره وعند سابقيه، ليؤلف بينها، ويشيد صرحًا أصوليًا شامخًا سيكون اللاحقون له عالة فيه عليه، فكان بمستوى التجريد الذي بلغه فاصلًا بين مرحلتين: مرحلة البدايات المتعثرة، ومرحلة النضج والاكتمال»[١].

وخلاصة الأمر أن هناك اتفاقًا بين مادحي الشافعي وقادحيه، ومحبيه وشانئيه، على أن الرجل عبقرية نادرة، وعلامة فارقة في مسيرة العلم الإسلامي، وأن ما قام به من جهد ليس مجرد تصنيف عادي، أو اجتهاد في بعض قضايا الفقه أو الأصول، مثله في ذلك مثل جل من سبقه أو لحقه من العلماء، وإنما هو مؤصل ومقعد لأسس المنهج الإسلامي، وطريقة تحصيله للمعرفة، وكيفية تعامله مع المصادر، وفهم النصوص، وضوابط الاستنباط منها.

(١) المصدر السابق ص ١٤٠.

المبحث الثاني:

نقد الاتجاه الحداثي للشافعي ومهاجمتهم الشديدة له

اتسم موقف جل أصحاب الاتجاه الحداثي من الشافعي بالنقد الشديد، والهجوم الحاد، والمتشنج - في أحيان كثيرة - والمصحوب بكم غير قليل من الاتهامات التي طالت جوانب شتى وامتدت لشخص الشافعي، وأسلوبه، ومقاصده، وتدينه، وأمانته العلمية، وآرائه العقدية والأصولية والفقهية.

وليست المشكلة في النقد أو التخطئة للشافعي وآرائه، فهو كما أشرنا من قبل- رغم إمامته - بشر يصيب ويخطئ، ويقبل منه ويرد، وإنما الإشكال في أن جل تلك الاتهامات بنيت على غير أساس علمي معتبر، أو بناء على فهم مغلوط لآراء الشافعي، أو انطلاقًا من موقف فكري مخالف له، يدفع صاحبه لتجاهل أمور ثابتة مثل تميز عقلية الشافعي، وتأسيسه لعلم الأصول، وذمه للتقليد والتعصب، ولغته العالية وبيانه الرفيع - وكلها حقائق تشهد لها كتب الرجل وآراؤه، وشهادة المنصفين عبر العصور - لكن الخلاف الأيديولجي صرفها من النقيض إلى النقيض، بحيث صارت مذمة للشافعي، ونقدًا شديدًا له.

وحتى لا تكون أحكامنا مرسلة، أو بلا دليل، فسوف نشير إلى بعض نماذج من هذا القبيل، ومن ذلك مثلًا: اتهام محمد أركون للشافعي بعدة اتهامات تدور حول التضييق على العقل والحرفية الظاهرية[1]، والفهم الأحادي، بل

(١) انظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي ص ٧٩.

وصل الأمر إلى القول بأن الشافعي «قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة، سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية»[١] كما أنه «أراد الحط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان»[٢]

كذلك طال نقد أركون أسلوب الشافعي في التصنيف لا سيما في الرسالة، وما يعتبره أركون إهمالًا للترتيب الداخلي للنص، وغياب التصنيفات والتقسيمات التي شاعت في أنماط التأليف لاحقًا[٣].

وأظن أنه لا يخفى ما في هذا النقد من التعسف، إذ ليس من الإنصاف أن يلزم مصنف ما باتباع تقاليد في التصنيف والكتابة لم تشع إلا في عصور لاحقة، كما أن ظاهرة الاستطراد وغياب التصنيفات والانتقال من موضوع لآخر مثلت سمة عامة في سائر تصانيف المتقدمين، ولا سيما من كان منهم ذا طابع موسوعي، وقد أشار محمد عابد الجابري إلى أننا نجد مثل هذه الطريقة عند الجاحظ كما نجدها «في المؤلفات الأدبية اللغوية البيانية، مثل الكامل للمبرد، بل بوسعنا القول إن أصول هذه البيداغوجية البيانية، بيداغوجية التنويع، والقفز من موضوع إلى موضوع، تمتد إلى الشعر الجاهلي: ديوان العرب»[٤]

وعلى نفس المنوال السابق سلب أدونيس عن فكر الشافعي أي سمة للتجديد أو الابتكار أو تأسيس معرفة جديدة، لأن هذا الفكر وموقفه المعرفي - في نظره - يؤدي إلى ذوبان الفرد في الجماعة، ولا ينتج معرفة جديدة،

---

(١) المصدر السابق ص ٧٤

(٢) المصدر السابق ص ٧٤

(٣) المصدر السابق ص ٦٧

(٤) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص ٢٦.

وإنما «يعيد بصيغ أخرى إنتاج المعرفة السابقة، وبهذا المعنى نسميها شرحًا، أو تفسيرًا، أو تشعيبًا، أو تفريعًا، أو تنويعًا، لكننا لا نستطيع أن نسميها معرفة جديدة»[(١)].

وآراء الشافعي عند محمد شحرور كانت سببًا في أن «انبذرت بذور ذهنية التحريم في العقل العربي الإسلامي»[(٢)] وعلة ذلك أن الشافعي ذهب إلى أن عصر النبوة والخلفاء الراشدين الأربعة هو عصر الإسلام، وكل ما طبق فيه من قرارات، وتعليمات، وأوامر ونواه، هو عين الإسلام.

وأعتقد أنه لا يغيب عن المنصف ما في هذا الكلام من خلط وتجن، وكأن الشافعي هو الذي يحلل ويحرم، مع أنه لم ينفرد - مطلقًا- من بين سائر علماء المسلمين بتحريم أمر أو تحليله، ثم إن من المستغرب فعلًا أن يعاب الشافعي لاعتباره عصر النبوة هو عصر الإسلام، لأنه إذا لم يكن العصر الذي شهد نزول القرآن والأحكام هو عصر الإسلام، فأي عصر يا ترى يمكن أن يستحق هذا الوصف؟

وثمة قائمة طويلة وقاسية من الاتهامات الموجهة للشافعي - شخصًا وعلمًا وفكرًا - عند جورج طرابيشي، نكتفي بالإشارة إليها إجمالًا، ومن ذلك اتهام الشافعي بالتناقض[(٣)]، وتضليل القارئ، وتغييب بعض المعلومات عنه[(٤)]، والتعسف في المذهب[(٥)]، وتحريف وقائع السيرة[(٦)]، والغلط في الاستشهاد

(١) أدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٢٨.
(٢) محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ص ١٧١.
(٣) جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ٢٠٩، ٢٢٤.
(٤) المصدر السابق ص ٢٠٥
(٥) المصدر السابق ص ٢٣١.
(٦) المصدر السابق ص ٢٠٦

بآية من القرآن، مع ملاحظة أن هذا الغلط - في رأي طرابيشي- لم «يكن من قبيل الصدفة، بقدر ما كان متعينًا على الأرجح لا شعوريًا برغبة مصنف الرسالة في تقديم طاعة الرسول على ما عداها، في سياق تكريسه السنة أصلًا موحى به، ومأمورًا إلهيا باتباعه، بوصفها قرآنًا بعد القرآن»[(١)].

ولا يكتفي طرابيشي بالقائمة السابقة من الاتهامات، بل يضيف إليها ما هو أخطر وأشد فداحة، حيث ينسب للشافعي تحريف حقائق الإسلام، والقيام بانقلاب لاهوتي وابستمولوجي مشابه لما فعله بولس في المسيحية، وبنص عبارته فإن الشافعي «أعاد تأسيس الإسلام القرآني في إسلام صحابي أو حتى تابعي في انقلاب يشبه - أكثر ما يشبه - الانقلاب الذي نفذه بولس الرسول المؤسس الثاني للمسيحية، بتحويله إياها من مسيحية إنجيلية إلى مسيحية حوارية»[(٢)].

وعلى غرار ما تقدم، تنوعت واتسعت نوعية الاتهامات التي وجهها نصر أبو زيد للشافعي، وتكررت الإشارة إليها في أكثر من كتاب له، وقد لخصها حسن حنفي في عرضه لكتاب نصر أبو زيد عن الإمام الشافعي، فقال «والشافعي باستمرار مجرح ومخون، يفتش المؤلف - أي نصر أبو زيد - في ضميره...فهو أموي، سلطوي، قرشي، عروبي، مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل، وربما مرتزق يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين»[(٣)].

وليس في هذا الكلام تقول على نصر أبو زيد، فهو بالفعل يصف الشافعي

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٩.

(٣) د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٤٦٦.

بالتناقض، والتبرير، والمغالطة، والتلفيقية[١]، كما أن الشافعي عنده «يبدو وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل»[٢] وله محاولة «لنفي الخلاف، وللقضاء على التعددية «وقد «حاول استخدام بعض آليات التفكير العقلي ليبرر نفي العقل وحبسه في دائرة النصوص»[٣] وأسس لسيطرة سلطة النصوص[٤]، ومواقفه الاجتهادية «تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، تسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي»[٥]

ومن الأدلة الواضحة على غياب الإنصاف والموضوعية عن هذه الاتهامات أن الشافعي رغم أنه من مثبتي القدر - على منهج السلف، وأئمة السنة الكبار - والقائلين بحرية اختيار الإنسان وإرادته[٦]، إلا أنه تحول عند نصر أبو زيد إلى متبن لرؤية جبرية استسلامية للعالم والإنسان، وهذه الرؤية «تجعل الإنسان مغلولًا دائمًا بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية»[٧]

ويصل التحامل على الشافعي عند البعض إلى درجة مستغربة جدًا، ومتجاوزة لكل حد معقول، حيث يخاض في عالم النيات، وما تبطنه النفوس، وهو أمر لا يعلمه إلا الله وحده، فضلًا عن أن شواهد الحال، وثناء الخلق على الضد من ذلك تمامًا.

---

(١) انظر د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٩٢، ٩٣، ١٥١، ١٦٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٢، ١٠٣.

(٣) المصدر السابق ص ١٦٨

(٤) المصدر السابق ص ١٨٩.

(٥) المصدر السابق ص ١٩٠.

(٦) انظر الشافعي: الأم ١/ ٢٣٢، ٢٣٣، ود. محمد العقيل: منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة ٢/ ٤٣٣.

(٧) انظر د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٨٢.

ومن أمثلة ذلك اتهام على مبروك للشافعي - ومعه أبو حنيفة - بأنهما ما طلبا العلم، ولا درسا الفقه إلا من أجل الدنيا وتكسب المال، مهما حاول الشافعي إخفاء ذلك، وتنقل من علم لآخر، مصورًا للناس أنه يبحث عن الأنفع دينًا، بينما هو يروم الأكثر مالا[١].

ويستمر هذا الظلم الفج للشافعي حينما يتهمه علي مبروك بالتعالي، ومحاولة إضفاء القداسة على شخصه، وإيجاد حالة مماثلة بينه وبين شخص النبي، مستدلًا على ذلك بتسمية الشافعي لكتابه في الأصول بالرسالة قائلًا «إن الشافعي قد أبى إلا أن يجعل من نفسه صاحب رسالة بالمثل، وذلك حين مضى يمنح نصه المهم في الأصول اسم الرسالة»[٢]

ولا يخفى ما في هذا الكلام من مخالفة لكل قواعد العلم والمنهجية، فصاحب هذا الاتهام لم يطلع على مكنون نفس الشافعي، ليعرف ماذا يقصد من وراء تسميته، ثم إن مثل هذا الفعل لا يمكن أن يجترأ عليه مسلم من عوام المسلمين، فضلًا عن إمام كبير مشهود له بالدين والصلاح كالشافعي.

وأخيرًا فلو طالع صاحب هذا الكلام المتهافت أي كتاب في سيرة الشافعي، لعلم أن تسمية كتابه بالرسالة إنما يرجع لأنه بعث به في صورة رسالة لعبد الرحمن بن مهدي[٣]، كما أن الشافعي ليس أول ولا آخر من أطلق على أحد مؤلفاته الرسالة، ومراجعة أي مصنف من المصنفات التي جمعت

(١) انظر د.علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص ١١٠ - ١١٢.
(٢) المصدر السابق ص ١١٣.
(٣) انظر ابن عبد البر: الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء ص ٧٣، وابن حجر: توالي التأسيس ص ٧٨، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٤٧، ١٨٦، وأحمد شاكر: مقدمة تحقيق الرسالة ص ١١، ومشاري الشثري: غمرات الأصول ص ١٥.

أسماء الكتب كالفهرست لابن النديم، وكشف الظنون لحاجي خليفة، وما أشبههما، كفيل بإيراد نماذج كثيرة جدًا من هذا القبيل لشخصيات مختلفة التوجهات والاهتمامات العلمية[١]، ولا يمكن لعاقل أن يتصور أنهم جميعًا يريدون مماثلة صاحب الرسالة نبينا محمد ﷺ.

ومن النماذج الأخرى المسرفة في الظلم والتجني بالباطل، ما قام به علي مبروك من تفسير فرويدي متعسف لنفسية الإمام الشافعي، حيث زعم أن مفتاح الفهم لفكر الشافعي، وضروب المركزية التي حاول تثبيتها، هو فقره الشديد مع انتسابه لقبيلة قريش، بحيث إننا لا نجد في سيرته شيئًا «إلا سيرة أب فقير وشبه طريد، وأم منكسرة لا تجد ما تستعين به على العيش إلا ما ينال الطفل من نسبه المطلبي، وهو ما يبدو وكأنه قد ترسب واستقر في أعماق الشافعي، ولم يفارقه أبدًا بعد ذلك، بل ظل كامنًا في الأعماق يُفَعَّل من تحت أقنعة شتى أهمها القداسة، وعبر آليات الإعلاء والتسامي»[٢]

ووفقًا لهذا التفسير الفرويدي، فإن ما ذهب إليه الشافعي حول قريش، ولغتها ومكانتها، وفضلها، ووجوب تقديمها «إنما يبدو وكأنه مجرد أداته في أن يعوض بالمعنى النفسي الفرويدي بؤسه وانسحاقه الشخصي، متعاليًا إلى مقام ينقاد له فيه علماء الدين وأكابر السلف»[٣].

ولن نستفيض في مناقشة هذا الكلام تفصيلًا - لتهافته - ولا مناقشة

---

(١) ومن نماذج ذلك رسالة الصحابة لابن المقفع وهو متوفى (١٤٢ هـ) أي قبل وفاة الشافعي، ورسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري، ومما جاء في الفهرست لابن النديم:الرسالة لأبي طاهر، والرسالة الكاملة لابن المبرد، والرسالة للطبري، انظر ص ٥١، ٨٣، ٢٨٩.

(٢) انظر د.علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص ١٠٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٥.

النظرية الفرويدية التي تأسس عليها ابتداء، لكن يكفي فقط أن نشير إلى أن الشافعي لم يكن بدعًا في فقر ذات اليد وعراقة النسب، بل إن الأكثرية من علماء المسلمين كانوا فقراء، وعانوا في طلب العلم ألوانًا من النصب والتعب[(١)]، ومنهم من كان شريفًا قرشيًا، فلماذا لم يفعلوا مثلما فعل الشافعي - كما تصوره آراء منتقديه - ولماذا تتشابه ظروف الفقر وعلو النسب، ثم تختلف النتائج، مع أن المفترض أن المقدمات الواحدة تؤدي إلى نفس النتائج؟

وفي رأيي أن الفقر، مع عراقة النسب وطيب الأصل ونقاء الفطرة، يؤدي إلى نتيجة مخالفة تمامًا لهذا التفسير الفرويدي، حيث يجعل من صاحبه متوجهًا إلى معالي الأمور، مبتعدًا عن سفاسفها، غير شاعر بالذل ولا الضعة، وساعيًا إلى المجد بهمة وجلد، ليرفع خسيسة الفقر وذل الحاجة، كما أن «نشأته فقيرًا مع ذلك الطموح بنسبه يجعله يحس بإحساس الناس، ويندمج في أوساطهم، ويتعرف خبيئة نفوسهم، ودخائل مجتمعهم، ويستشعر بمشاعرهم، وذلك أمر ضروري لكل من يتصدى لعمل يتعلق بالمجتمع، وما يتصل به في معاملاته وتنظيم أحواله»[(٢)]

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التفسير المغرض، والمجانب لكل إنصاف أو موضوعية لسيرة الشافعي، وأئمة الإسلام عمومًا، قد وجد منه نماذج كثيرة عند المستشرقين، ممن أغفلوا جوانب الإيمان، والاحتساب، والإخلاص والورع في سيرة الأئمة، ومن ثم تعاملوا مع سيرتهم، وعلمهم، ومواقفهم المختلفة بمعايير مادية دنيوية بحتة، تعلي من قيم المال، والنفوذ، والقرب من السلطان، وتحصيل الجاه والصيت، وكثرة الأتباع.

---

(١) انظر عبد الفتاح أبو غدة: صفحات من صبر العلماء على الشدائد ص ١٤٥.

(٢) محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٧.

وهذا أحدهم، وهو كارل بروكلمان، يتكلم عن مواطن انتشار المذاهب الفقهية في العالم الإسلامي، وموقع المذهب الشافعي بينها، فيقول «وبالإضافة إلى المذهبين الأقدمين، مذهب أبي حنيفة في العراق، ومذهب مالك في المدينة، ظهر مذهب الأوزاعي في سورية، ولقد ساد فترة من الزمان في شمالي إفريقية، ثم طغى عليه المذهب المالكي. أما في سورية نفسها فلم يكد ينتشر حتى تقدم عليه مذهب الشافعي، الذي لم تكتب له الغلبة لا في الحجاز، وهو موطن أسرته، حيث كان لتلامذة مالك شأن كبير، ولا في العراق حيث كانت السيادة لتلامذة أبي حنيفة، ومن هنا حاول أن يضمن لنفسه منطقة نفوذ جديدة في مصر»[١]

وإذا انتقلنا إلى مثال آخر من أمثلة الكتب التي اتسمت بالتجني الشديد على الشافعي وآرائه، مع سوء الفهم لها، بدءًا من عنوانها الصادم، ومرورًا بموضوعاتها المختلفة[٢]، فسوف نجد واحدًا من أسوأ تلك الكتب، وهو كتاب زكريا أوزون[٣] «جناية الشافعي، تخليص الأمة من فقه الأئمة».

وأظن أن كل من يطالع الكتاب، سوف يفاجىء بضحالة أسلوب مؤلفه، وتدني معرفته بالعلوم الشرعية من فقه وأصول ومصطلح حديث، وضعفه الواضح في المعرفة بالعربية وقواعدها وأساليبها، فضلًا عن جمعه بين الجور

---

(١) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٠٥، ٢٠٦، نقلها إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي.

(٢) ومن ذلك نسبته ص ٢١ من كتابه للشافعي القول بتاريخية النص القرآني، وأنه ليس صالحًا لكل زمان ومكان، رغم أن مصطلح التاريخية نفسه مصطلح حديث، وأن تقريرات الشافعي على النقيض من ذلك تمامًا.

(٣) ومن الواضح أن اسمه هذا مستعار، وليس بمستبعد أن يكون مُنصرًا متخفيًا تحت هذا الاسم، وثمة شواهد عدة من كتبه تدل على ذلك، وانظر تفصيلًا مهمًا في بحث د. حاكم المطيري: جناية أوزون عندما يتحدث الجنون /http://www.dr-hakem.com

والشطط والبعد عن كل إنصاف أو موضوعية.

وقد وصل تعسف الرجل إلى مدى غير معقول، حينما جعل من مزايا الشافعي التي أقر بها الموافق والمخالف مثالب وانتقادات يشنع بها عليه، ومن ذلك قوله عن لغة الشافعي وأسلوبه: «إن إسلوب الشافعي متداخل ومضطرب وممل»[١]، رغم أن لغة الشافعي وفصاحته محل إشادة وثناء من أئمة ولغويين وأدباء كبار[٢].

وبينما يعبر القول المنسوب للشافعي «رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب «عن رحابة صدره، وسعة أفقه، واحترامه للمخالف، فإن أوزون يفهمه فهمًا مختلفًا، ومن ثم يتهمه «بالتعالي والفوقية لأنه ينطلق من صحة رأيه أولاً وخطأ الآخرين، وهو كذلك لا يبين لنا مفهوم مصطلح الصواب أو الخطأ الفضفاض، والذي لا يمكن لأحدنا الجزم فيه خاصة في مجال العلوم الانسانية»[٣]

ووقوع الشافعي في سهو يسير أثناء استدلاله بآية قرآنية يعد في نظر أوزون من قبيل «الخطأ الفادح، الذي لم يجرؤ أحد من الأئمة ورجال الدين على تصحيحه والحديث عنه لأكثر من ألف عام مضى»[٤] وحينما نبه الشيخ أحمد شاكر على هذا الخطأ في تحقيقه للرسالة، وهو أمر شائع لدى المحققين الكبار في تحقيقاتهم لكتب العلماء المتقدمين، بنى أوزون على ذلك أن أحمد شاكر أعلم من الشافعي، فقال: «وإني بصدق أرى في علم الاستاذ شاكر ما

(١) زكريا أوزون: جناية الشافعي ص ١٢.
(٢) انظر النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٤٩، ٥٠، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٨، ٤٩.
(٣) زكريا أوزون: جناية الشافعي ص ١٠٣.
(٤) المصدر السابق ص ٤٦

يسبق الإمام الشافعي، بما يملكه من أرضية معرفية برمجية علمية متطورة عنه، وبما يتمتع به من متابعة ومثابرة في تحصيله العلمي، الذي لم يكن ينقصه فيه الا الجرأة والخروج من هالة تقديس الاشخاص»[١]

وواضح أن هذا الحكم ليس حبًا في الشيخ شاكر، بقدر ما هو حنق وضيق من الشافعي، وإلا فإن الشيخ شاكر نفسه يقول في مقدمة الرسالة عن الشافعي ورسالته: «كفى الشافعي مدحًا أنه الشافعي، وكفى الرسالة تقريظًا أنها تأليف الشافعي، وكفاني فخرًا أن أنشر بين الناس علم الشافعي....ولو جاز لعالم أن يقلد عالمًا كان أولى الناس عندي أن يقلد الشافعي»[٢]

وتبقى تهمة أخيرة تكررت لدى عدد من المعاصرين، وهي اتهام الشافعي بممالأة السلطة، والانسياق وراء رغبات الحكام، وتطويع الآراء الفقهية والأصولية لإرضائهم وتوطيد حكمهم وسوق الناس لطاعتهم، وعدم منازعتهم الحكم والسلطان، حتى إنه صار «رائدًا في التنظير للوحدة بين الدين والدولة، فهما وإن تباينا في الشكل واحد في المحتوى أو الجوهر»[٣].

ومن أبرز من أشاعوا تلك التهمة الباطلة: نصر أبو زيد في كتابه عن الإمام الشافعي، حيث اتهمه بأنه «الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع **الأمويين**، مختارًا راضيًا، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذي كان له مع **الأمويين** موقف مشهود، بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه، وموقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - تكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية

(١) المصدر السابق ص ٤٦.
(٢) أحمد شاكر: مقدمة تحقيق الرسالة ص ٥
(٣) أدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٢٩.

ذلك النظام، ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين، إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر»[١]

وهذا الكلام من نصر أبو زيد غير صحيح بالمرة، وفيه أخطاء علمية، وتاريخية فجة، تنبئ عن هشاشة علمية واضحة، وتكشف عن حقيقة معرفة هؤلاء الحداثيين بالعلوم الإسلامية !!

فأولا: الشافعي ولد عام ١٥٠هـ أي بعد سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢هـ بثمانية عشر عامًا فكيف يتعاون معهم أصلًا، ولم يكن لهم وجود حين ولادته فضلًا عن مرحلة شبابه وقدرته على العمل[٢] !!

ومما يكشف عن عناد نصر أبو زيد، وإصراره على مخالفة أبسط حقائق العلم والتاريخ، أنه حينما بين له بعض منتقديه هذا الخطأ الفاحش، أخذته العزة بالإثم، ولم يعترف بغلطه، وإنما ادعى أنه مجرد خطأ طباعي، فقال في الطبعة الجديدة التي أصدرها من كتابه: «ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التي وجدت في خطأ طباعي في الكتاب نُكتة تقيم بها الدنيا ولا تقعدها، حيث تحولت كلمة العلويين إلى الأمويين في صفحة كاملة، ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذ بليد كما أقر الجميع، ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعي من النظام العباسي خاصة من المأمون، فإن ذلك لم يلفت النظر، لأن العين الناظرة لا تقرأ ولا تتفهم، بل تتصيد، ولم يتنبه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعي المصوب في ثبت التصويبات في آخر الكتاب لم يتوقف عنده إمامهم الأعظم عبد الصبور شاهين، لأن النسخة التي كانت بين يديه كانت مصححة باليد،

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٦، طبعة سينا للنشر، ١٩٩٢ م.
(٢) انظر د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص ٨١

علاوة على ثبت التصويبات في آخر الكتاب»[١].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من مغالطات تزيد الطين بلة[٢]، وتجمع إلى الجهل كبرًا وعنادًا، فحتى مع التسليم أن كلمة العلويين تصحفت إلى العباسيين - مع استبعاد ذلك - فالخطأ ما زال قائمًا، إذ لم تكن هناك دولة للعلويين حينئذ حتى يسعى الشافعي للتعاون معها.

ثم إن المؤلف في طبعته الجديدة غير كلمة العباسيين ولم يضع مكانها العلويين، وإنما وضع وصفًا آخر وهو «السلطة السياسية»[٣] ولو كان الأمر مجرد خطأ طباعي لوضع كلمة العلويين دون تردد.

وأخيرًا فليس في طبعة الكتاب الأولى قائمة بالأخطاء الطباعية وتصحيحاتها، كما ادعى نصر أبو زيد، ولست أدري كيف يجرؤ على ادعاء أمر كهذا، وكأن القراء لن يراجعوا ما يقوله بأنفسهم !!

ثانيًا: وعلى فرض التسليم الجدلي بتعاون الشافعي مع حكام عصره، فلم يكن الفقيه الوحيد من بين الفقهاء الذين تعاونوا من حكام زمانهم فيما يرونه جائزًا، فقد سبقه لذلك كثيرون، وهو لم يتول- مثلًا - منصب قاضي القضاة - وهو أرفع منصب حينذاك - مثلما فعل تلميذ أبي حنيفة الكبير أبو يوسف، وكذا تلميذه الآخر، وشيخ الشافعي في الوقت ذاته: محمد بن الحسن الشيباني، والذي كانت شفاعته للشافعي عند هارون الرشيد سببًا في إنقاذه من القتل حينما اتهم بالتشيع.

---

(١) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي، ص ٥٨، طبعة المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.
(٢) انظر د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص ٨١.
(٣) انظر نصر أبو زيد: الإمام الشافعي، ص ٩٦، طبعة المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

ثالثًا: من الأخطاء الواضحة في كلام نصر أبو زيد الزعم بأن الإمام مالكًا كان له مع الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه، ففتوى مالك رحمه الله وما حدث له لم يكن في عصر الأمويين أصلًا، وإنما بعد انتهاء خلافتهم وفي زمن إمارة جعفر بن سليمان للمدينة، وكان أميرًا عليها من قبل العباسيين، وليس الأمويين، حيث ولي إمارتها عام (١٤٦ هـ) أي بعد أربعة عشر عامًا من انتهاء خلافة الأمويين (١٣٢ هـ)[١]، وقد حدثت محنة مالك في عهد المنصور، وتحديدًا إبان ثورة النفس الزكية على المنصور (١٤٥هـ)[٢].

وبالإضافة لهذه الأخطاء التاريخية، فقد أثار نصر أبو زيد الشكوك حول المرويات الكثيرة التي تشيد بفضائل قريش، وتحث على تقديمها، وتجعل الإمامة فيهم، والتي أوردها الشافعي في مسنده، مشيرًا إلى احتمال «أن تكون هذه المرويات وضعت لنصرة الدولة العباسية، خاصة بعد أن دخلت مرحلة الصراع مع العلويين، بعد مرحلة التقارب معهم أول نشأة النظام»[٣].

والواقع أن هذا الكلام يصادم حقائق تاريخية مقطوعًا بها، وهي أن الأمويين كانوا من قريش، كما أن العلويين هم أيضًا قرشيون، وإذا فرض أن العباسيين هم من أمروا بوضع تلك النصوص كي يستفيدوا منها، فهي لا تخصهم وحدهم، بل تنطبق على خصومهم أيضًا من الأمويين والعلويين.

---

(١) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٨٠، ٢٣٩ وممن نبه على هذا الخطأ د. محمد عمارة: التفسير الماركسي ص ٨١، وجورج طرابيشي في كتابه: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ٢٦٣.

(٢) انظر د. محمد عمارة: التفسير الماركسي ص ٨١.

(٣) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٦٤.

ومن الشخصيات الأخرى التي تكرر لديها اتهام الشافعي بممالأة السلطة وتطويع الأحكام إرضاء لهم: محمد شحرور، والذي ذهب إلى أن الشافعي ومن معه من الفقهاء قد فسروا آيات المواريث تفسيرًا ذا غرض سياسي، حيث جعلوا المقصود بالولد في آيات المواريث الذكر دون الأنثى، وكل ذلك «بدافع سياسي سلطوي، فلولا هذه التخريجة على ركاكتها - وقد تبناها الشافعي - لزالت الشرعية عن الأسرة العباسية التي كانت تحكم أكبر وأغنى دول العالم في ذلك الزمن، ولانتقل حق الحكم مباشرة إلى المعارضة، أي إلى الطالبيين وإلى الشيعة»(١).

وعلى النقيض من هذا التوجيه - وإن اتفق معه في اتهام الشافعي - يرى زكريا أوزون أن الشافعي أقر مبدأ النسخ، وقال بحديث «لا وصية لوارث»(٢) كي يرضي الدولة العباسية، التي كان غطاؤها الشرعي لتوارث الخلافة فيها يقوم على أساس القرابة من النبي الكريم وحقهم في ميراثه، وكان عليهم أن يبعدوا العلويين من الحكم، لأنهم من بني هاشم مثلهم، ولهم الحق في الميراث؛ لذلك كله أدخلوا قاعدة حديث (لاوصية لوارث) لإبعاد علي رضي الله عنه وأولاده عن الخلافة(٣).

وأظن أنه من الواضح ما في كلام شحرور وأوزون من افتراضات غير صحيحة علميًا ولا منهجيًا، وأي طالب علم مبتدئ دارس لباب المواريث يدرك ما فيها من خلط، وعدم فهم لقواعد هذا العلم، وأحكام الحجب

---

(١) د.محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ١٧٢.

(٢) والحديث رواه أحمد (١٧٦٦٤) الترمذي (٢١٢٠) وابن ماجه (٢٧١٤) وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٧٢٠) وشعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند (١٧٦٦٤)

(٣) انظر زكريا أوزون: جناية الشافعي ص ٩٣.

والحرمان، ومن يقدم في الإرث على غيره[١]، وكل هذا فضلاً عن أن أهل السنة في الأصل يرون أن الأنبياء لا يُوَرِّثون[٢]، والخلافة عندهم ليست إرثًا، ولا حقًا إلهيا منصوصًا عليه وموصى به، كما هو الحال عند الشيعة، بحيث ينصب الخلاف على من يرث، ومن يحجب، ومن يقدم على غيره.

وهكذا فكل ما قيل عن أن مبدأ لا وصية لوارث، أو تفسير الأولاد المذكورين في آيات المواريث بالذكور كان لهدف سياسي، مجرد تهويمات لا دليل عليها من فقه أهل السنة على اختلاف مذاهبهم، ثم إنها لا تخدم موقف العباسيين أصلًا، لأنهم أبناء عمومة الرسول ﷺ وليسوا أبناءه، كما أنهم ليسوا الوحيدين في هذا النسب، حتى يقال باستحقاقهم له دون غيرهم، على فرض أن الخلافة مسألة إرث، مع أنها ليست كذلك بحال عند أهل السنة، كما أن المسألة أيضًا لا تخدم موقف العلويين، لأنهم أبناء البنت، وهم محجوبون بوجود العصبات من الأعمام وأبناء الأعمام.

وقد أخذ اتهام الشافعي بإرضاء السلطة منحى آخر عند علي مبروك، حيث اعتبر أن رسالة الشافعي - مثلها مثل رسالة الصحابة لابن المقفع - تحقق واحدًا من أهم المطالب السياسية الصريحة للدولة العباسية، وهو توحيد السلطة الفقهية، والقضاء على اختلاف الآراء والتعددية الفكرية، والتي

---

(١) ومن المعروف أنه لا يخلو كتاب فقهي من باب لأحكام المواريث، وانظر على سبيل المثال ابن قدامة: المغني ٦/ ٢٦٧، وابن حزم: المحلى ٨/ ٢٦٣، والسيد سابق: فقه السنة ٣/ ٦٠٢، والموسوعة الفقهية الكويتية ٣/ ١٧.

(٢) ومن أدلتهم على ذلك قوله ﷺ «لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ» رواه البخاري (٣٠٩٣) ومسلم (١٧٥٨) وقوله ﷺ«لاَ يَقْتَسِمُ وَرَثَتِي دِينَارًا وَلاَ دِرْهَمًا مَا تَرَكْتُ بَعْدَ نَفَقَةِ نِسَائِي، وَمَئُونَةِ عَامِلِي فَهُوَ صَدَقَةٌ» رواه البخاري (٢٧٧٦) ومسلم (١٧٦٨)

لا توافق هوى السلطة التي تكره أي قول معارض[١].

وغير خافٍ ما في هذا القول من تعسف، إذ كيف يحارب الشافعي التقليد، وينظر لأسس الاجتهاد وأصول الاستنباط، ويرد على آراء المالكية والحنفية، وينشئ مذهبًا جديدًا، وتتغير اجتهاداته حينما ينتقل من العراق لمصر، ويكون له قولان هما القديم والجديد، ثم يقال بعد ذلك إنه سعى لتحقيق هدف السلطة في القضاء على التعددية واختلاف الآراء؟

وتجدر الإشارة إلى أن الشافعي لم يكن الوحيد من بين العلماء الكبار الذين وجهت لهم هذه التهمة، بل إنها شملت الكثير من أهل العلم عبر العصور المختلفة، وتم التعميم بصورة ظالمة وجائرة.

ومن ذلك مثلا ما ذكره محمد سعيد العشماوي من أن «الفقهاء الذين يظن أنهم كانوا يشرعون، كانوا في الحقيقة يفسرون أو يشرحون أو يستنبطون ليس إلا، وكانوا فيما يفعلون يضعون أعينهم في كل قول أو همس أو صمت على الخلافة الجائرة، فلا يصدر عنهم إلا ما يوافق عليه الخليفة وما يرتضيه السلطان»[٢].

ولم تقتصر التهمة على الفقهاء فحسب عند عبد المجيد الشرفي، بل امتد التشكيك في النوايا والمقاصد إلى العلماء كلهم، ولا سيما الموالي منهم، حيث يزعم الشرفي أنهم سعوا من خلال الاشتغال بعلوم الدين إلى اكتساب سلطة معنوية، تعوضهم عن السلطة السياسة التي حرموا منها، فيقول: «هؤلاء العلماء كانوا في أغلبهم من الموالي، تعلموا العربية تعلمًا، ولم تكن هي لغة

(١) انظر د.علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص ١١٥ - ١١٧.

(٢) د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص ١٠٢.

آبائهم وأجدادهم، ووجدوا في الاهتمام بالعلوم الدينية مجالًا لتحقيق ذاتهم، وإبراز مواهبهم، وهم الذين تم إقصاؤهم عن مراكز المسئولية السياسية التي استأثر بها العنصر العربي، سواء في مراكز الخلافة نفسها، أو في الأقاليم الإسلامية، فلم تسند إليهم إلا الوظائف الثانوية، وظائف التنفيذ التي تتطلب خبرة فنية خاصة في دواوين الدولة، ونظرًا إلى ما كان للدين من منزلة في النفوس، فإنهم قد سعوا عن طريق الاشتغال بعلوم الدين إلى اكتساب سلطة معنوية تعوضهم عن السلطة السياسة التي حرموا منها»[١]

أما نصر أبو زيد، فلا يقتصر الاتهام عنده على الفقهاء أو العلماء، بل يشمل الفكر الإسلامي كله، والذي تحول في رأيه «من أن يكون صياغة للواقع وترشيدًا له، إلى أن يكون تبريرًا لهذا الواقع، يمنحه غطاء أيديولوجيا ومشروعية دينية، هيمن نمط العارف المطيع في مجال الفكر والثقافة والأدب في القرن الخامس تقريبًا، وتزايد دوره في تحويل الفكر إلى غطاء، يحجب عن الوعي آليات السلطة في السيطرة والهيمنة والاستغلال والعنف»[٢].

ولست أدري حقًا، كيف يتسنى لمنصف، يعرف قيمة العلم وقدره، ويتسم بالدقة والموضوعية والإنصاف، أن يحكم على فكر طويل عريض وممتد، مثل الفكر الإسلامي بهذا الحاكم العام، غير المبني على تتبع ولا استقراء دقيق، ويكفي في نقضه بسهولة أن نشير إلى قائمة طويلة من العلماء الكبار الذين وقفوا في وجه الحكام، ولم ينصاعوا لأهوائهم، متحملين الحبس أو التعذيب، وربما القتل من أمثال: سعيد بن جبير، وأبي حنيفة، ومالك، وأحمد بن حنبل،

---

(١) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ٧١.

(٢) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص ١٦٨.

والعز بن عبد السلام، والنووي، وابن تيمية، وغيرهم الكثير[(١)].

وثمة علماء كبار نالهم نصيب وافر من تهمة ممالأة السلطة مثل أبي حامد الغزالي، والذي اعتبره نصر أبو زيد متورطًا فيما يسميه «بتسخير العلم في خدمة الأهداف السياسية للحاكم»[(٢)] كما يرى أن من أسباب أزمته الروحية الشهيرة اكتشافه «أن نشاطه الفكري كله من تأليف، وتدريس لم يكن يراد به وجه الله والآخرة، بقدر ما كان يراد به الشهرة، والصيت في الدنيا، وفي أعين الحكام»[(٣)].

وهذا الأمر لا ينطبق على الغزالي وحده، بل على عصره كله بعلمائه وفقهائه[(٤)]، لكن ما يميز الغزالي في رأيه أنه «خاض معارك فكرية لصالح النظام العباسي على أكثر من جبهة: تأسيس الفكر الأشعري تأسيسًا فلسفيًا، وتقنين التصوف المهادن المذعن بديلًا للتصوف الثائر المعارض، وتبرير سلطة الخليفة العباسي ضد سلطة عدوه الشيعي، وعلى الأسس الشيعية ذاتها، وأخيرًا مناهضة محتوى الفكر الفلسفي العقلاني، والحكم بكفر الفلاسفة»[(٥)]

وغير خاف ما في هذا الكلام من مغالطات عديدة، فالخلافة العباسية في

---

(١) انظر نماذج عديدة لذلك عند الغزالي: إحياء علوم الدين ٢/ ٣٤٣، وعبد العزيز البدري: الإسلام بين العلماء والحكام ص ١٢٩، ود. سيد العفاني: صلاح الأمة في علو الهمة ٣/ ١٠١، ونبيل بن محمد محمود: العلماء بين المحن والشدائد، عرض للابتلاءات والمحن الكبرى التي تعرض لها علماء الأمة وكيف تحملوها وصبروا عليها، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٢) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص ص ٣٠١.

(٣) المصدر السابق ص ٣٠١.

(٤) المصدر السابق ص ٣٠١.

(٥) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص ١٦٨.

عصر الغزالي كانت قد دخلت في طور الضعف، وظهرت دويلات مستقلة كثيرة، وتحولت كفة السلطة الحقيقية من الخلفاء العباسيين إلى السلاطين الأقوياء، مثل نظام الملك وغيره.

ثم إذا كان الغزالي قد قنن التصوف المهادن، فأين هو يا ترى في عصره ذاك التصوف الثائر المناضل، الذي قاوم الطغيان، وقاد الجماهير المظلومة والغاضبة، وخرج على السلطة المستبدة، ومَن أبرز رموزه وأعلامه، وما أهم كتاباتهم وأفكارهم الثورية؟ وكيف جمعوا ما بين الطبيعتين: الصوفية والثورية؟ وبالطبع فلن نجد أي إجابة عن تلك التساؤلات !

ويضاف لما سبق أن ردود الغزالي ضد الشيعة كانت في الحقيقة موجهة للباطنية، وليس في المقام الأول للشيعة الإمامية، ثم إن محاربته للفلسفة لم تكن بدافع سياسي وإنما بدافع فكري، وإلا فإن جل الفلاسفة العرب أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا كانت علاقتهم مع الحكام وثيقة جدًا، وابن رشد نفسه الذي رد على الغزالي في تهافت التهافت لم يكن خارجًا عن هذا السياق، حيث تولى منصب قاضي القضاة، وألف بعض كتبه بتكليف من بعض أمراء عصره وهو أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن[(١)].

وأخيرًا، فيبقى أن نشير إلى مفارقة مثيرة للتعجب، وهي أنه في ذات الوقت الذي هاجم فيه أولئك النفر من أصحاب الاتجاه الحداثي الإمام الشافعي، وكالوا له ذلك الكم الكبير من الاتهامات، ورموه بالحجر على الفكر، وتضييق الاجتهاد، وتكبيل العقل المسلم، فإن أستاذًا كبيرًا، ورائدًا من رواد دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث - وهو الشيخ مصطفى عبد الرازق،

(١) انظر العقاد: ابن رشد ص ٧، ود. محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ص ١٢١.

الذي يقر كثير من الحداثيين بمكانته، وأثره وريادته - كان له موقف مغاير تمامًا من الشافعي، وفكره، وأثره، وعقليته.

فالشافعي - كما يرى مصطفى عبد الرازق - كان منذ نشأته الأولى «قويًا بعقله، قويًا بعلمه، قويًا بفصاحته، قويًا بشباب في عنفوان، وحمية عربية»[(١)] وهو «أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية.. وهو أيضًا أول من وضع مصنفًا في العلوم الدينية الإسلامية على منهج علمي بتصنيفه في أصول الفقه»[(٢)] ومذهب الشافعي الجديد الذي وضعه في مصر «هو الذي يدل على شخصيته، وينم على عبقريته، ويبرز استقلاله»[(٣)]

ومن مناحي النبوغ لدى الشافعي أنه وجه الدراسات الفقهية توجيهًا جديدًا، حيث كان اتجاه المذاهب الفقهية قبله يميل إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية، ويتنوع ما بين مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث «فلما جاء الشافعي بمذهبه الجديد، كان قد درس المذهبين، ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله، وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط، وذلك يشعر باتجاهه في الفقه اتجاهًا جديدًا، هو اتجاه العقل العلمي، الذي لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع»[(٤)]

وفي مضادة تامة لافتراءات الحداثيين على الشافعي واتهامه بتكبيل العقل المسلم والحجر عليه، تتبع رائد دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث مصطفى عبد الرازق ما يصفه بمظاهر التفكير الفلسفي في الرسالة، ومن ذلك

---

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٣.
(٢) المصدر السابق ص ٢٣٢.
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٨.
(٤) المصدر السابق ص ٢٢٩.

أنها تسلك في سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقًا مقررًا في ذهن مؤلفها، وأنها تعنى بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، ومن ذلك أيضًا أسلوب الشافعي «في الحوار الجدلي، المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث، ولطف الفهم، وحسن التصرف في الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقي حوارًا فلسفيًا، على رغم اعتماده على النقل أولًا بالذات، واتصاله بأمور شرعية خالصة»(١)

ولا شك أن كلام الشيخ مصطفى عبد الرازق لا يخلو من أوجه للتعقب، فالشافعي وفكره وعلمه، إبداع إسلامي خالص، مبرأ من آثار الوافد الأجنبي: منطقًا كان أو فلسفة(٢)، إلا إن كان المقصود بكلامه عن الفلسفة معناها العام، والذي يقصد به إجمالًا: ذلك النمط من التفكير العقلي المتسق والمنظم، والذي يبنى نتائجه وفروعه على أصول وقواعد كلية منضبطه.

ولسنا بصدد مناقشة تلك المسألة تفصيلًا، وإنما الذي يعنينا في المقام الأول، إبراز الفارق الكبير بين موقف هؤلاء الحداثيين من الشافعي وهجومهم عليه، وموقف مصطفى عبد الرازق الذي يعد أستاذًا لأساتذة عدد غير قليل من هؤلاء الحداثيين لا سيما المصريين خريجي كلية الآداب، مثل: حسن حنفي، ونصر أبو زيد، وعلي مبروك.

ويتكرر هذا المدح، وتلك الإشادة بالشافعي وأثره لدى واحد من أساتذة الفلسفة الإسلامية البارزين، وهو الدكتور علي سامي النشار، تلميذ مصطفى

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٥.

(٢) انظر في التعليق على رأي مصطفى عبد الرازق المذكور، كلامًا مهمًا لعلي سامي النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٨٦.

عبد الرازق[١]، حيث عرض بتفصيل في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام «لأثر الشافعي الكبير في وضع معالم المنهج الإسلامي عمومًا، وإبداعه في علم أصول الفقه على وجه الخصوص[٢].

ومن أبرز آثار الشافعي على المنهج الأصولي أنه قام «بتحليل هذا المنهج وعرضه في صورة منظمة، وأضاف إليه أبحاثًا كثيرة...وتوسع في جميع المباحث الأصولية التي عرفت من قبل، وأكمل بعضها، وأقام فروع المذهب على الأصول، فالشافعي له في وضع المنهج فضل لا ينكر»[٣]

وهذا الدور العظيم الذي قام به الشافعي حدا إلى اعتباره - في رأي النشار - مقابلًا لأرسطو، ودوره في الفكر اليوناني، حيث يقول «وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعي في العالم الإسلامي، وفي الدراسات الإسلامية مقابلًا لأرسطو في العالم الهليني، وفي الدراسات اليونانية»[٤] .

---

(١) وقد ذكر النشار في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ١١، صلته الوثيقة بمصطفى عبد الرازق وفضله الكبير عليه،

(٢) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ص ٨٠.

(٣) المصدر السابق ص ٨٣.

(٤) المصدر السابق ص ٨٤.

المبحث الثالث:

أسباب نقد الاتجاه الحداثي للإمام الشافعي

ومن خلال تتبع ما كتبه أصحاب الاتجاه الحداثي عن الشافعي في كتاباتهم المختلفة يمكن أن نقف على مجموعة من الأسباب، أو الدوافع التي تفسر مبعث هذا الانتقاد الشديد للشافعي، وأصوله المنهجية، وآرائه في عدد من القضايا المهمة.

وقد حاول الحداثيون تغليف هذا الهجوم بدعوى أن الشافعي بشر وليس معصومًا، ولا ضير مطلقًا في نقده[1]، وهو أمر صحيح في الجملة، لكن بشرط أن يكون النقد موضوعيًا، وقائمًا على أُسس ثابتة، وليس من قبيل التعسف، أو لي أعناق النصوص، أو نسبة كلام لقائل، وهو لم يصدر عنه لا تصريحًا ولا تلميحًا.

أولًا: والسبب الأول، والرئيس في ظني هو أن الشافعي يعد أبرز من شاد دعائم أسس منهجية راسخة، تضبط طريقة تفكير العقل المسلم، وطريقته في الاستدلال والتعامل مع النصوص واستنباط الأحكام، وكيفية فهم النص، وطريقة التعامل الصحيح معه، وضوابط تفسيره وتأويله، وقد استطاع الشافعي بعقليته الكلية الفذة أن يستنبط مجموعة ضوابط يستطيع الفقيه، إن استمسك بها، أن يقرب من الصواب ولا يباعده، كما حاول أن يصوغ «قانونًا جامعًا يعرف به الصحيح من السقيم من الآراء»[2].

---

(١) انظر عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٤٠، ونصر أبو زيد الإمام الشافعي ص ١٠، وزكريا أوزون: جناية الشافعي ص ٢.

(٢) محمد أبو زهرة: الشافعي ص ٣٤٨.

ولعل بوسعنا أن نقول: إن رسالة الشافعي لم تكن مجرد كتاب عادي، أو مصنف فقهي أو أصولي مشابه للمئات أو الآلاف من المصنفات الأخرى التي يزخر بها التراث الفقهي والأصولي، وإنما كانت «حدثًا جديدًا، أدخل تفسير نصوص الأحكام من الكتاب والسنة في طور علمي محدد القواعد، منضبط الموازين والقوانين، وحسبها أنها فتحت الآفاق ومهدت السبيل، حتى جاء الكاتبون بعد الشافعي فتابعوا الطريق»(١).

ولا شك أن مثل هذا الصنيع من الشافعي يتعارض بوضوح مع المناهج الحداثية في قراءة النصوص الدينية وتأويلها، ويمثل حجر عثرة أمام انتشارها وتأثر الشطر الأعظم من أبناء المسلمين بها.

فالشافعي وضع ضوابط لفهم النصوص، وتلك المناهج تريد فهمًا مفتوحًا متعددًا نسبيًا متغيرًا، وترفض أن يكون للنصوص معنى واحد ثابت، كما تدعو لفتح الباب على مصراعيه لإعادة قراءتها وتأويلها، وما من نص عندهم إلا وهو قابل لما لا يُحصى من التأويلات، فضلًا عن النظر إلى أدلة القرآن والسنة بوصفها نصوصًا تاريخية، نزلت في لحظة معينة، متأثرة بظروف البيئة والواقع الذي انبثقت منه، وليست وحيًا إلهيًا، متصفًا بالديمومة والاستمرار، وصالحًا لكل زمان ومكان.

وقد عبر بعضهم عن هذه النظرة للنصوص، وكيفية قراءتها وتأويلها بقوله: «فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص عن معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن

---

(١) د. محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٩٨.

النص قالب دون مضمون»[١].

وثمة أقوال عديدة يقر فيها بعض أصحاب الاتجاه الحداثي صراحة بأثر الشافعي على مسيرة العلم الإسلامي، وضبط العقلية المسلمة بصفة عامة، كما يعبرون أحيانًا عن ضيقهم برسالته الشهيرة، ويحملونها أوزار ما يعتبرونه جمودًا وتضييقًا على العقل، ويعتبرون أن ما أنجزه الشافعي في الرسالة ليس مجرد آراء فقهية أو أصولية، وإنما إعادة تشكيل وصياغة للعقلية الإسلامية.

فرسالة الشافعي عند أركون تُعد «مؤلفًا معياريًا رائدًا اعتُرف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلًا للإجماع والإشعاعات المتعددة»[٢]، والأفكار التي قررها الشافعي في رسالته «لا تعبر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد، وإنما هي تعبر أيضًا عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زمكاني (زماني ومكاني) مضى وانقضى»[٣].

والشافعي عند محمد عابد الجابري «كان بحق أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني، وبالتالي المشرع الأكبر للعقل العربي»[٤]، وقد أسفرت جهوده عن وضع «الأساس لنظرية أصولية بيانية، نظرية تهتم بتحديد أصول التفكير ومنطلقاته وآلياته... فأصبحت بذلك عبارة عن قوانين عامة لتفسير الخطاب البياني العربي، وبالتالي أحد المكونات الأساسية للنظام المعرفي البياني»[٥].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٥.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٦٧.

(٣) المصدر السابق ص ٧١.

(٤) د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص ٢٢.

(٥) المصدر السابق ص ٢٤.

ولا تكمن أهمية القواعد التي وضعها الشافعي - كما يرى الجابري، في عددها «بل إن أهميتها الحقيقية كامنة في التوجيه الابستمولوجي الذي كرسته، والذي تحكم في العقل العربي لمدى قرون طويلة، ومازالت آثاره العميقة قائمة إلى الآن»[١]، ثم إن هذه القواعد لا تقل أهمية عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت[٢].

وليس الشافعي - عند نصر أبو زيد - مجرد عالم عادي، وإنما هو رجل خاض «معركة صراع على صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة، وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة»[٣]

ومن هذا المنطلق يعترف أبو زيد أنه ليس معنيًا بدراسة فقه الشافعي ولا أصول فقهه، وإنما دراسة نظريته المعرفية وآلياته المنهجية، ومن ثم فإن ما كتبه «ليس دراسة في فقه الإمام الشافعي من منظور علم الفقه، وإنما هو دراسة في نظرية المعرفة كما يطرحها فكر الشافعي.. والأصول النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية»[٤].

وتصل المبالغة والشطط إلى درجة غير متصورة عند طرابيشي حيث لا يكتفي بتكرار مقولة الرازي من أن رسالة الشافعي تقوم لأصول الفقه مقام منطق أرسطو لأصول الفلسفة[٥]، بل يذهب إلى مراحل أبعد من ذلك بكثير، حيث يرى أن الشافعي «لم يكن مؤسسًا لعلم أصول الفقه في الإسلام فحسب،

---

(١) د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ١٠٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٠٠.
(٣) -د. نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص ١٨.
(٤) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٥، ١٦.
(٥) جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٧٥.

بل كان كذلك - وقبل ذلك - مؤسس نظرية المعرفة في الإسلام»[(١)] كما أنه «لم يكن ابن عصره بقدر ما كان صانع عصره»[(٢)] ورغم وجود متقدمين من أهل العلم سبقوه إلى القول بقضايا قررها هو لاحقًا، مثل إثبات أن السنة وحي «فإن أقوالهم كانت ستبقى مجرد أقوال متناثرة هنا وهناك، لولا أن الشافعي أسسها في جسم نظري متماسك»[(٣)].

ويبدو أن التجربة المسيحية كانت حاضرة بقوة في ذهن جورج طرابيشي، حيث نجده يستعير بعض مفرداتها وتجاربها، مسقطًا إياها على ما قام به الشافعي، والذي يصفه بأنه قاد انقلابًا لاهوتيًا وإبستمولوجيًا، بما يعني أن الشافعي يعتبر مؤسسًا ثانيًا للإسلام في نشأة مستأنفة[(٤)]، كما يبدو أن دور بولس، وأثره في تأسيس المسيحية تأسيسيًا مختلفًا بالكلية عن مسيحية عيسى عليه السلام كان مسيطرًا على فكر طرابيشي وهو يكيل التهم للإمام الشافعي، ناسبًا إليه أنه «جعل للسنة الرسولية البشرية نصابًا إلهيًا، وبوأها منزلة الأصل مع الكتاب، وكرسها شريكة له في التحكم بمصائر كل العقل في الإسلام، سواء منه العقل الديني، أو العقل المعرفي»[(٥)]

ولا يُتعب طرابيشي القارئ كثيرًا في البحث عن مراده، حيث يصرح بوضوح أن هذا الانقلاب الذي تم على يد الشافعي «لا يجد ما يناظره في تاريخ الأديان سوى الانقلاب الذي شهدته المسيحية في القرن الرابع الميلادي، عندما جرى مع تنصر الإمبراطورية الرومانية تنصيب المسيح إلهًا

(١) - المصدر السابق ص ١٩٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٨٦.
(٣) جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٨٦.
(٤) المصدر السابق ص ٢٦٣.
(٥) المصدر السابق ص ١٩٤.

ابنًا، مشاركًا في الجوهر للإله الأب»[(١)].

وأقول إن هذه الدعاوى ليست سوى تخليط وجهل، ولا يملك الشافعي ولا غيره من علماء المسلمين أن يزيد أو ينقص أو يغير من أحكام الشرع شيئًا، وغاية ما يفعله العالم المجتهد أن يستنبط من خلال النصوص نفسها حكمًا لإحدى الوقائع المستجدة مع عدم تجويز مخالفتها بحال.

وقد أثر عن الشافعي رحمه الله أقوال عديدة يصرح فيها باتباعه التام لأحاديث الرسول ﷺ، ورجوعه عن أي قول له تبين مخالفته لنص شرعي، ومن ذلك[(٢)] قوله: «ما من أحد إلا وتذهب عليه سنة لرسول الله ﷺ وتعزُبُ عنه، فمهما قلتُ من قول، أو أصّلتُ من أصل، فيه عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلت؛ فالقول ما قال رسولُ الله ﷺ، وهو قولي»، وقال أيضًا: «أجمع المسلمون على أن من استبان له سنة عن رسول الله ﷺ؛ لم يَحِلَّ له أن يَدَعَهَا لقول أحد»، وقال أيضًا: «كل مسألة صح فيها الخبر عن رسول الله ﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلت؛ فأنا راجع عنها في حياتي، وبعد موتي»، وقال أيضًا: «إذا رأيتموني أقول قولاً، وقد صحَّ عن النبي ﷺ خلافُه؛ فاعلموا أن عقلي قد ذهب».

ثم إن المرء يعجب من أن يتحول تميز الشافعي وسبقه في التصنيف الأصولي إلى مجال للنقد والذم، والتفسيرات المتعصبة والمغرضة، ولعله يحسن بنا أن نسوق ردًا من أحد الحداثيين - وهو حسن حنفي - على من

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٥.

(٢) انظر تلك النصوص عند ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/ ٢٠٣، وصالح الفُلاَّني: إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار ﷺ ص ١٠٠، والألباني: أصل صفة صلاة النبي ﷺ ١/ ٢٨.

ضاقوا ذرعًا بتأسيس الشافعي لعلم الأصول، حيث يقول: «وإذا كان الشافعي سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال، فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير، واعتبار ذلك رغبة في السيطرة، والسيادة على العقل، والفكر، لهو إسقاط للسياسة في الفكر»[١].

وأخيرًا، فإن هذا الاستحضار للفكر والتاريخ المسيحي في التعرض لقضايا التراث الإسلامي من قبل طرابيشي، يذكرنا بصنيع نفر من المستشرقين الذين أولعوا بهذا النمط من التشابهات، ومن نماذج ذلك قول المستشرق فلهاوزن: «وكان موقفهم - أي علماء الشريعة - من الأمويين شبيهًا تمام الشبه بموقف علماء الكتاب، والفاروسيين اليهود إزاء بيت الحشمونيين[٢]». ومن الواضح أن فلهاوزن يقرأ التاريخ الإسلامي، وذاكرته الروحية تنهمر بصورة من التاريخ المسيحي الذي تشبَّع به، ومثله أيضًا قول جولدتسيهر: «من الممكن أن يُدعى عمر بن عبد العزيز حزقيال البيت الأموي»[٣].

وثمة ملاحظة مهمة يجدر بنا الإشارة إليها، وهي أن هذا النقد الحداثي للشافعي، وإسهامه المتميز في تأسيس علم الأصول قد صحبه دعوات عدة إلى إعادة النظر فيما يسمونه بالمنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي، ونزع القداسة المحيطة بها، والإتيان ببديل آخر يغني عنها.

---

(١) د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٤٥٣.

(٢) الحشمونيون: أسرة من الكهنة الملوك حكمت اليهود (العبرانيين) في فلسطين، وذلك بعد أن نجح التمرد الحشموني في تحقيق قدر من الاستقلال السياسي لليهود (العبرانيين)، وأول ملوك الحشمونيين هو يوحناهيركانوس (١٣٥ ١٠٤ ق.م) انظر د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة ١/ ٤٢٠.

(٣) انظر إبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث ص ١٠٤.

وقد نبه عبد المجيد الشرفي إلى أن محاولات التجديد والاجتهاد ومواكبة تطورات العصر لا يمكن أن تنجح إلا إذا قامت بعدد من الأمور، **أولها**: «إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي، ونزع القداسة المحيطة بها، فهي ليست أولًا وأخيرًا سوى منظومة بشرية يحق لنا نقدها، والإتيان ببديل لها»[(١)]، وإذا كان السابقون قد رضوا بتلك المنظومة، لأنها تناسب عصرهم وثقافته، فلابد من تغييرها في عصرنا الذي تغيرت فيه نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة[(٢)].

وبعبارة أخرى فإن العلة في إعادة النظر في منظومة الشافعي الأصولية أنها كانت «صالحة ما كانت الظروف التاريخية مشابهة لظروفه، إلا أن تغير هذه الظروف تغيُّرًا جذريًا تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية، وما يشهده العالم من تحولات في أنماط المعيشة، وفي القيم الاجتماعية، وفي الوسائل المعرفية، كل ذلك يحتم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها»[(٣)].

وفي لهجة جازمة رفض الشرفي فكرة تطوير المنظومة الأصولية القديمة، أو تطعيمها ببعض المضامين الجديدة، فقال «إنه لمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي، وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائمًا لروح العصر، فلذاك المنهج منطقه الداخلي وتماسكه، ولا يتسنى تنقيحه دون تشهويه»[(٤)]

وأما محمد عابد الجابري فقد دعا إلى توجه تفكير المجتهدين الرَّاغبين

---

(١) د.عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٦٢.

(٢) انظر د. عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص ١٥٠.

(٣) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق ص ١٤٣.

في التَّجديد حقًّا، والشَّاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصوليَّة نفسها، بحيث يعاد بناؤها بهدف الخروج بمنهجيَّة جديدة تواكب التَّطَوُّرَ الحاصلَ، مبررًا ذلك بأنه لا شيءَ يَمنع من اعتماد قواعد منهجيَّة أخرى، إذا كان من شأنها أن تحقِّقَ الحكمةَ من التَّشريع في زمن معيَّن بطريقة أفضل[١].

وهكذا فإن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه ووضع معالم لقواعد أصولية جديدة قد مثلت هاجسًا مستمرًا، وحظيت باهتمام عدد كبير من أصحاب الاتجاه الحداثي، حتى إن حسن حنفي جعل هذا الأمر واحدًا من محاور مشروعه الفكري «التراث والتجديد «داعيًا لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي تحت اسم جديد هو «من النص إلى الواقع»[٢].

وتمثل هذه المحاولة لإعادة بناء أصول الفقه إحدى الاستراتيجيات التي سلكها الفكر الحداثي في التعامل مع التراث الإسلامي بصفة عامة، وإعادة توظيفه من جديد، وهي تختلف عن استراتيجية أخرى تدعو إلى نبذ هذا التراث بالكلية وإحداث قطيعة معرفية تامة معه.

وقد وجه حسن حنفي عدة أسئلة لهذا الفريق الحداثي الرافض للتراث بالكلية في سياق نقده لكتاب نصر أبو زيد عن الشافعي، فقال: «لماذا الترفع على التراث، وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق، لِمَ أخذ موقف المتخارج عنه، وكأننا لسنا جزءًا منه وهو جزء منا، مسئولون عنه، ومكونون فيه.. لِمَ افتراض التدليس والتمويه في العالم؟ ولِمَ افتراض التآمر من العالم وفي التراث؟ التآمر في سقيفة بني ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر

---

(١) انظر محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص ص ٨٧، ٨٨.

(٢) انظر د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١٧٨، وقد خرج بالفعل كتابه «من النص إلى الواقع «في مجلدين كبيرين.

على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين»[(١)].

وبعد هذا النقد، حدد حسن حنفي معالم المنهج المقترح للتعامل مع التراث فقال: «إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف التآمر فيه، بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث، فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي، أو موظف الأمن العام، أو رجل المخابرات، بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث، وإعادة توجيهه، وصبه من جديد في قضايا العصر، طالما أنه مازال حيًا في وجدان الناس»[(٢)].

كذلك ألف محمد شحرور كتابه «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي «وملأه بآراء في غاية الغرابة والمخالفة لما استقرت عليه مدارس الفقه الإسلامي بشتى توجهاتها، كما أبان هذا الكتاب عن فقر مؤلفه الواضح في المعرفة بعلم أصول الفقه، وكتب أعلامه المشاهير، والقضايا الأساسية التي عالجها، وقد أشار في كتابه المذكور إلى أنه لابد من إعادة النظر في الأصول التي ننطلق منها وبها في إعادة قراءتنا للكتاب والسنة وكتب التراث، ومن الواجب علينا «وضع أسس وأصول معاصرة جديدة إذا أردنا إنتاج فقه إسلامي جديد»[(٣)].

ومع أن التراث الأصولي ليس معصومًا، لا هو، ولا من كتبه من علماء سابقين، ولا غضاضة مطلقًا في الدعوة إلى التجديد بمعناه الصحيح والمنضبط، وإعادة النظر فيما خلفه السابقون وتصحيح ما أخطأوا فيه، طالما كان ذلك معتمدًا على الحجة والبرهان، إلا أن المرء لا ينقضي عجبه حينما

(١) حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٤٦٦، ٤٦٧

(٢) المصدر السابق ص ٤٦٧.

(٣) محمد شحرور: نحو أصول فقه جديدة ص ١٨٩.

يرى نماذج التجديد المدعاة حديثًا، وهي صادرة - في معظمها - من غير المتخصصين في هذا الفن، كما أنها تتسم بالخفة والسطحية، وعدم التعمق في علم الأصول القديم وفهم مقاصده وأسسه، مما يجعل النتائج المتوقعة منها مجرد دعاوى عريضة لا تغير من واقع الحال شيئًا، ولا تسهم إسهامًا حقيقيًا في الدعوة إلى تجديد الأصول فعلًا، وليس هدمه، والتفلت من كل قاعدة أو ضابط لفهم النصوص.

ثانيًا:- من أبرز الأسباب التي دفعت كثيرًا من أصحاب الاتجاه الحداثي لنقد الشافعي نقدًا شديدًا: تأصيله لمبدأ عمومية النصوص، واشتمالها على تشريع واضح لكل ما ينزل بالمكلف من نوازل، بحيث لا يتصور وجود مسألة ما أو فعل من أفعال المكلفين لا تتضمن النصوص حكمه إما صراحة، وإما على سبيل الاستنباط منها، وإلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص، بحيث ينطبق على هذا الفعل حكم من أحكام التكليف الخمسة، وهي: الوجوب، والاستحباب، والإباحة، والكراهة، والتحريم.

وللشافعي نصوص كثيرة، وتأصيلات وتطبيقات عديدة تدل على هذا المبدأ المستنبط من عشرات النصوص القرآنية والنبوية، الدالة على عموم الشريعة وشمولها ومخاطبتها لسائر المكلفين، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: الآية ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: الآية ١٩]، وقول النبي ﷺ: «وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»(١).

ومن نصوص الشافعي المهمة في تقرير تلك المسألة، قوله في مفتتح

(١) رواه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١)

الرسالة: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها»[١]، وتعليل ذلك عنده أن «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقِّ فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد»[٢].

أما الاتجاه الحداثي فمن ركائزه الأساسية السعي لتوسيع دائرة العقل ومجال عمله، وتضييق دائرة النص عبر ربطه بأسباب نزوله، وفهمه وفق تلك الأسباب وحصره فيها، بل تخصيصه وتقييده بمقتضى تلك الأسباب، والقول بتاريخيته، وصلاحيته فقط للعصر الذي نزل فيه، دون أن ينسحب ذلك على سائر العصور اللاحقة.

وقد أبدى كثير من الحداثيين ضيقهم من صنيع الشافعي هذا، وما قام به من جهد كبير في تأصيل شمول النصوص، وعمومها لسائر أحوال المكلفين، وتضمنها حكم الله في كل نازلة تنزل بالعباد، إما نصًا، وإما قياسًا على ما نصت الشريعة عليه.

وفي سياق تحليل محمد أركون لرسالة الشافعي خلص إلى أنها أرادت تأصيل «أُسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام»، ويأتي في المقدمة من ذلك تقرير حجية القرآن بصفته مصدرًا صريحًا للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية وكذا السنة والسيادة العليا للنبي[٣].

أما نصر أبو زيد فقد وصف القول باشتمال القرآن على حلول لكل

(١) الشافعي: الرسالة ص ٢١.

(٢) المصدر السابق ص ٤٧٨.

(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٦٨.

المشكلات بالنص أو القياس بأنه «مبدأ على درجة عالية من الخطورة»[١] وكأن الشافعي هو الذي اخترعه اختراعًا، وليست نصوص الكتاب والسنة هي التي دلت عليه صراحة.

ورغم اعتراف نصر أبو زيد بأن هذا المبدأ ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، فإنه يرى أن خطورته تكمن في أنه «حوَّل العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه»[٢] ووفقًا لهذا التصور، فإن الشافعي وهو يؤسس هذا المبدأ «تأسيسًا عقلانيًا، يبدو وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل»[٣].

ومن المغالطات الواضحة التي برر بها نصر أبو زيد رفضه لمبدأ شمولية النصوص الادعاء بأن الأخذ به «يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل، والخبرة، والتجربة»[٤].

ولا يخفى أن هذا الكلام غير صحيح بالمرة، ولم يقل به أحد من المتبنين لشمولية النصوص، إذ إن دائرة المباح والعفو واسعة جدًا، ويدخل فيها سائر تلك المناطق الدنيوية المتروكة للعقل والخبرة، لكنهم يرون أن الشرع أيضًا هو الذي دلنا على إباحة الخوض فيها كيف شئنا، بدلالة نصوص الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿ **وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ** ﴾ [الجاثية: الآية ١٣]، وقول النبي ﷺ: «ما أحلَّ الله في كتابه فهو حلال، وما

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٠١.
(٢) المصدر السابق ص ١٠١، ١٠٢.
(٣) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٠٢، ١٠٣.
(٤) المصدر السابق ص ٣٣.

حرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو»[١].

ويتكرر عند عبد المجيد الشرفي الادعاء بأن الشافعي هو أول من أسس لمبدأ شمولية النصوص لسائر أفعال المكلفين حيث «لم تكن المُسَلَّمة، التي تقتضي أن يكون لكل نازلة حكم لازم مُسَلَّمة صريحة معبرًا عنها تعبيرًا دقيقًا قبل الشافعي، بقدر ما كانت مُسَلَّمة ضمنية، يبتعد عنها الواقع والممارسة حينًا، ويقتربان منها حينًا آخر»[٢].

ثم يضيف أنه بعد ترسيخ الشافعي لهذا المبدأ، والذي يعد أهم مبدأ أقره أصبح «منذ القرن الثالث مُسَلمة لا سبيل إلى مناقشتها، فقبلها الضمير الإسلامي، باعتبار أن الإسلام يقتضيها، وانضم خلافها إلى ميدان غير المفكر فيه، دون وعي بأن المرحلة التاريخية التي وضع فيها ذلك المبدأ هي التي فرضته، وأن اختلاف العصر والظروف التاريخية وتطور العقليات يمكن أن يؤدي إلى إقرار مبدأ مغاير»[٣].

واستمرارًا لتلك المغالطة الحداثية، زعم عبد الجواد يس أن الشافعي هو من كرَّس مقولة النصوصية، وانتقد كل ما يخالفها من منهجيات فقهية غير معتمدة على النصوص، فقال «لقد كرَّس الشافعي مقولة النصوصية، أي أن النصوص كافية لتغطية الواقع الاجتماعي جميعًا، كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، ووجه سهام النقد إلى الممارسات الفقهية المبكرة التي لم تكن تؤسس أحكامها بشكل دائم على النصوص»[٤].

---

(١) رواه أبو داود (٣٨٠٠) وابن ماجه (٣٣٦٧) وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٣١٩٥) وشعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن ابن ماجه.

(٢) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٣٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٩، وانظر أيضًا الإسلام والحداثة ص ١٥٠.

(٤) عبد الجواد يس: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع ص ٣٢٤.

وقد ترتب على هذا السعي الحثيث من الشافعي لتأصيل تلك الفكرة نتائج عدة متعلقة بالموقف من السنة والقياس، يشير إليها عبد الجواد يس، فيقول: «أراد العقل الديني كما اختزله الشافعي أن يكون النص حاكمًا على كل شيء، ولأن النص الأصلي لا يحقق ذلك حرفيًا لزم تمديد النص، تمديد مساحته بالحديث وتمديد دلالته بالقياس، وإذ اعتبر الشافعي ذلك كافيًا لمواجهة جميع النوازل امتنع الاجتهاد بالرأي في أية نازلة، ما لم يتم ذلك من خلال القياس»[1]

ولست أدري حقًا ما سر تلك السلطة الهائلة التي أتيحت للشافعي، حتى صارت أقواله ملزمة للأمة كلها، بمذاهبها الفقهية المختلفة، ومنهم من كان له خصومة مع الشافعي في عصره وبعد عصره، وبمذاهبها العقدية المتصارعة، حتى إنهم جميعًا انقادوا لمبدأ قرره الشافعي، ولماذا يا ترى لم ينقادوا لآرائه الأخرى في الفقه والعقيدة طالما أن له تلك السطوة الطاغية؟

والجواب فيما أرى سهل ويسير، ويتلخص في أن هذا المبدأ ليس من بنات أفكار الشافعي وإنما هو مقتضى طبيعة الإسلام نفسه، واتصافه بالشمول والكمال، وتضمنه تشريعات مفصلة لكل ما يحتاجه الإنسان، دون أن يعني ذلك بحال أي قيد على العقل، أو حجر عليه أن يعمل في ميدانه الفسيح، والمتمثل في الأمور الدنيوية، بكل ما تشتمل عليه من اختراع وابتكار، وهي داخلة في دائرة المباح، بل قد تصل إلى مرتبة الوجوب، إذا تعينت سبيلًا لعزة الأمة ونهوضها، وإعدادها لسبل القوة المتنوعة.

ثالثًا: ويبقى سبب أخير من أسباب مهاجمة الشافعي، نشير إليه هنا من

(١) المصدر السابق ص ٣٩٨.

خلال ملاحظة تثير التأمل، وهي اهتمام نفر من الحداثيين بلحظات تأسيس العلوم، وشخصياتها البارزة، ووضعهم تحت مشرحة النقد والهجوم، وقد شمل ذلك كلًا من الشافعي رائد علم الأصول، وسيبويه رائد النحو، وعبد القاهر البغدادي رائد البلاغة.

ولعل من المفيد أن ننقل نصًا مهمًا لأحد أصحاب الاتجاه الحداثي، يستعرض فيه طرفًا من جهود نصر أبو زيد، ومشروعه الفكري، ومؤلفاته[(١)]، وتركيزه على لحظات تأسيس العلوم، فيقول: «يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم: أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل واضع علم العروض، البلاغة عند عبد القاهر ليعيد قراءتها في لحظة تاريخية أخرى»[(٢)].

كذلك خص زكريا أوزون ثلاثة رواد من رواد علوم الفقه والحديث واللغة بكتب مفردة، فألف كتابًا عن «جناية سيبويه»، وآخر عن «جناية الشافعي»، وثالثًا عن «جناية البخاري»، وكل هذه الكتب تكتظ بركام كبير من النقد غير المنصف، وسوء الفهم، وغياب الموضوعية، والجهل ببدهيات العلوم الشرعية، ومحاولة الهدم الجائرة لعلوم إسلامية وعربية أساسية، كالفقه والحديث والأصول والنحو، من خلال استهداف روادها الأوائل بالطعن والتجريح[(٣)].

ولست أتصور أن يكون هذا الاختيار للشخصيات، وللعلوم، وللحظات

---

(١) وإضافة لكتاب نصر أبو زيد «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية «فقد خص كلاً من سيبويه، وعبد القاهرالبغدادي ببحث مستقل لكل واحد منهما، انظر كتابه: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص١٢، ١٨٥.

(٢) د.حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٤٤٢.

(٣) وانظر نموذجًا لكتابات أوزون في كتاب د. حاكم المطيري»جناية أوزون، عندما يتحدث الجنون» على موقعه http://www.dr-hakem.com.

التأسيس الأولى مجرد مصادفة، وإنما هو - فيما يظهر لي - اختيار مقصود وممنهج، ومحاولة حثيثة للضرب في الجذور، وخلخلة العلوم الأساسية التي تشكل العقل المسلم، وتضبط كيفية فهمه وتلقيه للمعرفة الشرعية، بحيث تنتفي - مع هدم تلك العلوم - ضوابط الفهم المعتبرة، وتتحول النصوص إلى وعاء فضفاض ومفتوح، قابل لكل فهم أو احتمال.

ولا أستبعد أيضا أن يكون هذا الاستهداف لتلك الشخصيات الفذة راجعًا لدى البعض إلى نوع من الضيق والحرج الخفي من بروز أية شخصية إسلامية عبقرية، ذات إبداع ونبوغ غير مسبوق، وليس نبوغها هذا متأثرًا بعوامل خارجية أو اجنبية، وإنما هو نتاج أصيل للبيئة الإسلامية.

وهذه الشنشنة موجودة بوضوح لدى نفر من المستشرقين، ممن كانوا يستكثرون على العقلية الإسلامية أن تبدع أو تنبغ، أو أن يبرز من أبنائها عباقرة أفذاذ، ومن ثم فقد حرصوا دائمًا على التنقيب عن أي أثر أجنبي في التكوين العلمي لتلك الشخصيات، حتى لو كان ذلك عن طريق الافتراء والانتحال، وتزييف الوقائع التاريخية، أو تحميلها ما لا تحتمل.

ومن نماذج ذلك أن المستشرقين لم تطب نفوسهم بأن يكون إبداع الخليل بن أحمد في المعاجم وعلم العروض تعبيرًا عن العبقرية الإسلامية الأصيلة، فبحثوا عن أي مصدر خارجي، يمكن أن يثبتوا من خلاله تأثره بالوافد الأجنبي، فاخترع بعضهم قصة متهافتة وهي أن «ابن المقفع الأديب الشهير والذي كان صديقًا للخليل بن أحمد، يسَّر للخليل الاطلاع على كل ما في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية»[(١)].

(١) وقد ذكر هذا الكلام كل من دي بور وهنري كوربان، انظر إبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث ص ١٣٨، ١٣٩.

المبحث الرابع:

أبرز القضايا المنهجية التي أثارت انتقاد الاتجاه الحداثي للشافعي

وعلى الرغم من تنوع الجوانب التي انتقد الحداثيون الشافعي من أجلها، إلا أن هناك عددًا من القضايا المنهجية المهمة، التي كان للشافعي أثر بارز في تقريرها، وتأصيلها، والاستدلال عليها، والرد على المخالفين فيها، وقد أثارت تلك القضايا حفيظة الحداثيين، فخصصوا جانبًا من كتابتهم لمناقشتها، ومهاجمة آراء الشافعي حولها.

وسوف نشير فيما يلي إلى ما نظن أنه أبرز تلك القضايا أهمية وخطورة:

أولًا: الشافعي ودفاعه عن عربية القرآن.

ولا شك أن إثبات عروبة القرآن، وإنزاله بلسان عربي مبين، وبلوغه غاية الفصاحة وذروة البلاغة، من الأمور الواضحة، التي لا تحتاج مزيد جهد في إثباتها لكل من يطالع القرآن الكريم، ويرى الآيات العديدة التي تثبت هذا المعنى بجلاء، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [يوسف: الآية ٢]، وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ [فصلت: الآية ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٞ مُّصَدِّقٞ لِّسَانًا عَرَبِيّٗا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [الأحقاف: الآية ١٢] كما نفى الله سبحانه أن يكون القرآن أعجميًا غير عربي، فقال تعالى: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ ﴾ [فصلت: الآية ٤٤].

ويترتب على القول بأن القرآن عربي، ضرورة المعرفة بتلك اللغة، وإتقان قوانينها وأساليبها في تصريف القول، لحسن فهم القرآن، ودقة الاستنباط من

آياته، وحملها على المحمل الصحيح.

والحقائق المتقدمة من الوضوح بمكان لكل من له اهتمام بالعلم الشرعي، وقد توالت عبارات أهل العلم عبر القرون المختلفة - سواء قبل الشافعي أو بعده - في تقريرها والتنبيه عليها[١]، مما يعني أن الشافعي ليس أول من قرر هذا الأمر أو ابتكره، كما تزعُم بعض الكتابات الحداثية «فالعربية والقرآن صنوان لا يفترقان، وإن زعم الزاعمون خلاف ذلك»[٢].

ومن أقوال الأئمة السابقين أو اللاحقين للشافعي للدلالة على ذلك: قول التابعي مجاهد بن جبر(ت١٠٢ هـ): «لا يحلُّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالمًا بلغات العرب»[٣]، وقال الإمام مالك (ت ١٧٩هـ): «لا أُوتى برجل غير عالمٍ بلغة العرب يفسِّر كتاب الله إلا جعلتُه نكالاً»[٤]، وقال ابنُ تيمية (ت ٧٢٨ ه): «فمعرفةُ العربيَّة التي خوطبنا بها ممَّا يُعين على أن نفقه مرادَ الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني»[٥]، وقال الشاطبيُّ (ت ٧٩٠هـ): «القرآن نَزَلَ بِلِسَانِ الْعَرَبِ عَلَى الْجُمْلَةِ، فَطَلَبُ فَهْمِهِ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ خَاصَّةً.... فَمَنْ أَرَادَ تَفَهُّمَهُ، فَمِنْ جِهَةِ لِسَانِ الْعَرَبِ يُفْهَمُ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى تَطَلُّبِ فَهْمِهِ مِنْ غَيْرِ هَذِهِ

---

(١) انظر الشافعي: الرسالة ص ٣٤، والشاطبي: الموافقات ٢/ ١٠٢، والزركشي: البرهان ١/ ٢٠٩، والسيوطي: الإتقان ٤/ ٢١٣، ود. الذهبي: التفسير والمفسرون ١/ ١٩٠، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٩٥، ومحمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص ص ٨٤، ٨٥.

(٢) د. عبد الصبور شاهين: عربية القرآن ص ٧.

(٣) الزركشي: البرهان ١/ ٢٩٢، والسيوطي: الإتقان ٤/ ٢١٣، والآلوسي: روح المعاني ١/ ٦، ود. الذهبي: التفسير والمفسرون ١/ ١٩٠.

(٤) الزركشي: البرهان١/ ٢٩٢، والسيوطي: الإتقان ٤/ ٢٠٩، ود. الذهبي: التفسير والمفسرون ١/ ١٩٥.

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١٦/٧.

الْجِهَةِ»[١].

ومع أن القرآن نزل باللغة العربية، فلابد من التنبيه إلى أنه هو الذي يحفظ العربية، ويصون بقاءها واستمرارها، وليست اللغة العربية هي التي تحفظ القرآن، ومن آثار فضل القرآن على العربية وازدهارها: أن العرب جميعًا تشبثوا بالفصحى لأنها لغة الوحي والعقيدة، وأن اللهجات العامية اقتصرت على حيز ضيق جدًا بينما توسعت مجالات استخدام الفصحى، وأن نطاق اللغة العربية قد اتسع وامتد ليشمل المسلمين في كل أنحاء العالم حتى لو لم يكونوا من العرب، وأن مرور الزمن وتتابع الأجيال لم يكن له تأثير على بقاء العربية الفصحى إلا مزيدًا من تفاعلها مع القرآن[٢].

وإذا ما انتقلنا للشافعي فسوف نجد أنه قد أولى تلك القضية اهتمامًا كبيرًا، وقرر مجموعة من القواعد المهمة المتعلقة بعروبة القرآن، وضرورة فهمه وفق مقتضيات تلك اللغة[٣].

ومن تلك القواعد: «أن القُرَآن نزل بلسان العرب دون غيره «وأن الله تعالى خاطب «بكتابه العربَ بلسانها، على ما تَعْرِف مِن معانيها»[٤]، ويتفرع عن ذلك القول بضرورة تعلم اللسان العربي لفهم الشريعة، وأن «على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يَشْهَد به أنْ لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، ويتلوَ به كتابَ الله، وينطق بالذكر فيما افتُرِض

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/ ١٠٢.

(٢) د. عبد الصبور شاهين: عربية القرآن ص ٧٧.

(٣) وثمة دراسات كثيرة عن الشافعي وجهوده اللغوية المتميزة، فانظر على سبيل المثال نافع الزوبعي: لغة الإمام الشافعي في مؤلفاته، والسيد سعد إبراهيم: البحث الدلالي عند الإمام الشافعي، وعبد الغني الدقر: الإمام الشافعي ص ٢٦٨.

(٤) الشافعي: الرسالة ص ٥١، ٥٢.

عليه من التكبير، وأُمر به من التسبيح، والتشهد، وغيرِ ذلك، وما ازداد من العلم باللسان، الذي جعله الله لسانَ مَنْ خَتَم به نُبوته، وأَنْزَلَ به آخر كتبه: كان خيراً له»[١].

أما الإعراض عن إتقان العربية، واستيراد ضوابط للفهم من أمم أخرى، فهو من أسباب الانحراف عند الشافعي، وفي هذا المعنى نسب إليه أنه قال «ما جهل النَّاس ولا اختلفوا إلَّا لتركهم لسانَ العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»[٢].

ومن المسائل المهمة التي توسع الشافعي في إثباتها، والتدليل عليها: عروبة القرآن كله، وعدم اشتماله على أية ألفاظ أعجمية، وقد رد باستفاضة على من ذهب إلى وجود ألفاظ أعجمية في القرآن الكريم، كما تعقب ما أوردوه من حجج واستدلالات[٣].

ولعل أهم ما يخرج به المطالع لكلامه أنه لم يكن «يقصد ببحثه مسألة كون القرآن عربيًا مجرد البحث النظري أو الاعتقادي، كما فعل من جاء بعده من علماء الأصول، بل يقصد بهذا البحث أن يكون مقدمة، نتيجتها التنبيه إلى أن استنباط الأحكام من القرآن يجب أن يكون قائمًا على تفهم الأساليب العربية، لأن القرآن جاء على منهاجها، وإن كان أعلى منها»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨، ٤٩.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٧٤)، لكن الذهبي شكك في نسبة هذه المقالة للشافعي فقال: «هذِهِ حِكَايَةٌ نَافِعَةٌ، لَكِنَّهَا مُنْكَرَةٌ، مَا أَعْتَقِدُ أَنَّ الإِمَامَ تَفَوَّهَ بِهَا، وَلاَ كَانَتْ أَوْضَاعُ أَرِسْطُوطَالِيْسَ عُرِّبَتْ بَعْدُ البَتَّةَ».

(٣) الشافعي: الرسالة ص ٤٥.

(٤) محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٩٧، ١٩٨.

ويضاف لما سبق كله تميز الشافعي ونبوغه في الجانب اللغوي، حتى بلغ الغاية في الإتقان والإجادة، وصارت لغته مما يحتج به، ويعول عليه[(١)]، وكما يقول ابن هشام صاحب السيرة: «الشافعيّ بصير باللغة، يؤخذ عنه، ولسانه لغة فاكتبوه»[(٢)].

ويقول الشيخ أحمد شاكر مادحًا كتب الشافعي، ولغته: «كتب الشافعي أجمع، كتب أدب ولغة وثقافة، قبل أن تكون كتب فقه وأصول، ذلك أن الشافعي لم تهجنه عجمة، ولم تدخل على لسانه لكنة، ولم تحفظ عليه لحنة أو سقطة... فكتبه كلها مثل رائعة من الادب العربي النقي، في الذروة العليا من البلاغة، يكتب على سجيته، ويملي بفطرته، لا يتكلف ولا يتصنع، أفصح نثر تقرؤه بعد القران والحديث، لا يساميه قائل، ولا يدانيه كاتب»[(٣)].

وإذا ما انتقلنا إلى الحداثيين العرب فسوف نجد أن هذا التأصيل من الشافعي لعروبة القرآن وأهمية المعرفة بالعربية لفهمه، وإثبات أن القرآن كله عربي، وليس فيه ألفاظ أعجمية، قد لقي هجومًا شديدًا، ونقدًا لاذعًا من أصحاب الاتجاه الحداثي في توافق لافت للنظر، ومثير للاستغراب والتساؤل حول مبعث ضيقهم مما قرره الشافعي في هذا الباب، إضافة إلى ضيق بعضهم من اللغة العربية التراثية بأسرها[(٤)].

---

(١) انظر أحمد شاكر: مقدمة تحقيق الرسالة ص ١٤، ود. محمد العقيل: منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة ص ٨٥، ونافع الزوبعي: لغة الإمام الشافعي في مؤلفاته ص ١، ود. سلمان العودة: مع الأئمة ص ١٣٣.

(٢) ابن حجر: تهذيب التهذيب ٩/ ٣٠.

(٣) أحمد شاكر: مقدمة تحقيق الرسالة ص ١٣، ١٤.

(٤) انظر نماذج من هذا الضيق من العربية التراثية بأسرها عند د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١١٢، ود. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ٧٥، وانظر أيضًا شاكير أحمد: مناهج الفكر العربي المعاصر ص ٩٠، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٣٥٥.

وعلى سبيل المثال فقد أشار جورج طرابيشي إلى أن أول ما يستوقف النظر في رسالة الشافعي «تكريسها لمعيارية اللغة العربية في فهم الكتاب، أي النص القرآني بوصفه أصل أصول الفقه»[١]، وإن كان يعود بعد ذلك ليتهم الشافعي - دونما دليل صحيح - بالتناقض والخروج على معيارية اللغة العربية وخرق قواعدها، حينما أصل لمعنى السنة وقرر حجيتها[٢].

أما أدونيس فيرى أن الإسلام عند الشافعي يقترن باللغة العربية، وأن العلم به يقتضي العلم باللسان العربي وأصول ألفاظه ومعانيه، ولما كان الإسلام أفضل الأديان، فإن اللغة التي نطق بها أفضل اللغات[٣].

ومن أسباب الهجوم على الشافعي عند زكريا أوزون، تبنيه القول بوجود المترادف في اللغة والقرآن، بما يعني أن الشافعي بدلًا من أن يبحث في اختلاف مدلولات كلمات الذكر الحكيم، ساهم وشجع على الخلط بين معانيها واستعمالاتها[٤].

كذلك ذهب محمد شحرور إلى أن الشافعي تأثر بالأقوال السائدة في عصره بجواز الترادف بين الألفاظ، وأدى به ذلك إلى عدم التشدد في رواية الحديث النبوي باللفظ، وتجويز الرواية بالمعنى[٥].

وربما يتعجب البعض من الهجوم على الشافعي بسبب القول بالترادف-

---

(١) جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٧٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٧٥ - ١٨٢.
(٣) انظر أدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٢٥.
(٤) انظر زكريا أوزون: جناية الشافعي ص ٢٦.
(٥) انظر محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ١٧١.

مع أنها مسألة فرعية - والخلاف فيها بين اللغويين معروف(١)، وليس الشافعي أول من قال بها.

ولكن التعجب سرعان ما يزول، إذا علمنا أن السبب الحقيقي للهجوم(٢) هو أن الشافعي رادف بين السنة، وبين الحكمة الواردة في مثل قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: الآية ١٢٩] ومن ثم استدل بذلك على حجية السنة وأنها وحي من الله تعالى(٣)، وهو الأمر الذي أثار حنق الكثيرين من أصحاب الاتجاه الحداثي.

ومع أن كلام الشافعي في الرسالة كان عن إثبات عربية القرآن بصفة عامة، وخلوه من الألفاظ الأعجمية، فإن عددًا من أصحاب الاتجاه الحداثي قد حمَّلوا كلامه ما لا يحتمل، ونسبوا إليه ما لم يقله باعترافهم أنفسهم(٤)، حيث رأوا أنه إنما يدافع عن لهجة قريش ولسانها الذي نزل به القرآن دون غيرها من لهجات العرب، وهو موقف لا يخلو من انحياز أيديولوجي للقرشية التي أطلت برأسها أول ما أطلت في اجتماع السقيفة، وتحديد الخليفة بعد رسول الله ﷺ، مما يعني أن «الشافعي - وهو يؤسس لعروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة - كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق

---

(١) انظر السيوطي: المزهر في اللغة ٣١٦/١، ومحمد نور المنجد: الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق ص ٣٦.

(٢) انظر زكريا أوزون: جناية الشافعي ص ٢٨، ود. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٠٨.

(٣) انظر الشافعي: الرسالة ص ٣٢.

(٤) انظر د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٩٥، حيث يقول بالنص: «لم يتعرض الشافعي فيما قرأنا له لمسألة الأحرف السبعة، بما يعني أن كل ما بناه من آراء هو افتراضات لم يقم عليها من كلام الشافعي نفسه دليل واحد صحيح».

الصراع الشعوبي الفكري الثقافي»[١]

ولم يكتف نصر أبو زيد - ومن سار على منواله - بالافتراض السابق، بل ربطوا الأمر بنسب الشافعي من جهة، وخياراته السياسية والعقدية من جهة أخرى[٢]، في قراءة وصفها حسن حنفي بأنها «قراءة سياسية، تسقط أمورًا سياسية على موقف الشافعي»[٣]، بل وصل الأمر عند نصر أبو زيد إلى تصور وجود مؤامرة قرشية[٤] كانت وراء جمع القرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة، وهو حرف قريش دون غيرها من قبائل العرب.

وتعقيبًا على هذه الدعاوى المتهافتة أقول: إننا إذا سلمنا جدلًا بهذا التصور الخيالي غير المبني على دليل أصلًا، وأن آراء الشافعي فعلًا ترجع لنسبه القرشي، فماذا عن آراء مئات العلماء غيره، ممن سبقوه ولحقوه ووافقوه الرأي، مع أن جلهم لم يكن قرشيًا، بل إن جمهرة كبيرة منهم لم تكن من العرب أصلًا، ولكن كانوا من الموالي[٥] الذين لا يظن بهم التعصب الأعمى لقبيلة قريش، أو لغيرها من قبائل العرب.

ثم إن نزول القرآن بلسان عربي، إنما هو مشيئة إلهية، وليس فكرة بشرية، ولا ابتداعًا من عالم أو شخص بذاته، كما أنه حقيقة ثابتة أخبرنا الله بها في آيات عديدة من كتابه الكريم، واطِّراد لسنة إلهية تتمثل في أن كل رسول إنما

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٨.

(٢) انظر د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٩٦، ود. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص ٨٤.

(٣) انظر د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٤٥٢.

(٤) انظر د. نص أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٥٤، ٥٥.

(٥) انظر العراقي: فتح المغيث ٤/ ٣٩٣، والسيوطي: تدريب الراوي ٢/ ٩١٠.

يرسل بلسان من يبعث إليهم[١]، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾ [إبراهيم: الآية ٤].

وفي ظني أن المشكلة الحقيقية ليست في نسب الشافعي القرشي، ولا آرائه حول عروبة القرآن، ولا خلوه من الألفاظ الأعجمية، ولا ضرورة تعلم العربية، وإنما المشكلة الأساسية التي نال الشافعي بسببها كل هذا النقد - كما أشرنا سابقًا -هي محاولته وضع قواعد محكمة ومنضبطة لفهم النص الشرعي، وربط ذلك باللغة العربية التي نزل بها، بحيث لا يفهم القرآن حق الفهم - فيما لم ينقل تفسيره عن النبي ﷺ - إلا من خلال إتقان العربية، ومعرفة طرائقها في استعمال الألفاظ والتراكيب، والوقوف على دلالات الألفاظ في زمان نزول القرآن.

وهذا بالطبع من الأمور التي تثير حفيظة الحداثيين، ممن يبغونها عوجًا، ويريدون فتح معاني النصوص على مصراعيها، دون تقييدها بدلالات شرعية أو لغوية، وجعلها قابلة لشتى التأويلات، وعدم القطع بمعنى معين لها، وارتباط فهمها بالظروف والملابسات التاريخية التي نزلت فيها، وقدرة كل عصر على توليد معان مبتكرة، وتأويلات جديدة، واستعارة مناهج وافدة لفهم النصوص وتفسيرها، والتملص من قيد اللغة أصلًا في فهم النص، ولا شك أن ذلك كله يتنافى مع وجود معنى ثابت، ومعيار محدد، تُحاكم إليه الأفهام المختلفة، وميزان تفهم الناس من خلاله، وهو ما سعى الشافعي لتقريره في كتابه الرسالة.

وهذا التفسير الذي قدمناه ليس مجرد افتراض أو تحميل لأقوال

(١) انظر د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص ٥٠.

الحداثيين ما لا تحتمل، وإنما هو تعبير عن أقوال ونصوص صريحة دوَّنها نفر من أصحاب الاتجاه الحداثي في كتبهم، وأعلنوا عنها دون وجل أو تردد.

ومن نماذج ذلك قول عبد المجيد الشرفي: «إن المنهج اللغوي المتبع عند الأصوليين هو في حاجة إلى مراجعة، لأن القدماء عمومًا، برغم ما يثبتونه من المشترك ومن المجاز إلى غير ذلك المعنى. ومن ما وصلت إليه المعرفة في عصرنا نعرف أن اللغة لا تدل على معنى ما في حد ذاتها، إلا بقدر ما يشارك القارئ في إنتاج ذلك المعنى، فليس النص في حد ذاته إذن هو الدال على المعنى، وإنما القارئ يُكسب النص والكلام واللغة معنى من المعاني. وهذا اختلاف جوهري يجعل تطبيق المنهج اللغوي القديم في حد ذاته غير ممكن برمته، لأن وظيفة اللغة اليوم اختلفت، وكذلك علاقة اللغة بالمعنى.. فإننا نساهم أيضًا في إنتاج المعنى الذي تعبر عن تلك اللغة، وهذا ما أهمله القدماء»[١].

ووفقًا لهذا المنهج الجديد، فليس هناك معنى ثابت للنص الشرعي يمكن معرفته، أو الرد إليه عند التنازع، بل النص مفتوح على مصراعيه لكل معنى أو تفسير، وكما يقول أركون: «إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقًا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه ولكنها

(١) عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي ص ٧٠ - ٧١، نقلاً عن د. محمد بن حجر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص ٢٣٠.

الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة من كل الاتجاهات»[١].

ولا يخفى أن القرآن الكريم - أساس هذا الدين ومصدره الأول - هو المقصود بتلك الدعوات الهدامة من أركون وأمثاله، ليتحول إلى كتاب مفرغ المعنى تماما، يمكن لكل شخص أن يفهمه بحسب مزاجه وهواه، ويتفلت من كل ما فيه من أوامر أو نواه، مما يقضى على أي فائدة من إنزاله على رسول الله ﷺ، وكونه هداية ونورا للمكلفين.

ومن التعبيرات المستشنعة جدا، والخالية من كل أدب أو توقير لكتاب الله في نص أركون المتقدم: وصفه للقرآن بالفوضى، وقد بين هاشم صالح مترجم كتب أركون، وناقل فكره إلى العربية أن «المقصود بالكتاب هنا القرآن نفسه، لأنه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تمامًا، دون أي تمهيد أو تسلسل منطقي»[٢].

وأعتقد أن صدور مثل هذا الوصف من أركون يكشف عن مدى حقده على الإسلام والقرآن، كما يؤكد بوضوح على عجمة فكره ولسانه، تلك العجمة التي حالت بينه وبين تذوق بلاغة القرآن، وبلوغه الذروة العليا، والغاية السامقة في الفصاحة والبيان، وروعة النظم، وجلال الأسلوب.

وبموازة هذه الدعوات المنفلتة، فيمكننا أن نلحظ ذلك الهجوم الذي شنه نفر من الحداثيين على اللغة العربية الفصحى، وضيقهم الشديد منها، والادعاء بأنها سبب من أسباب تأخر العالم العربي ونكبته، ولا مناص من العمل على تطويرها، كي يتمكن العرب من اللحاق بركب التقدم والحداثة.

---

(١) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح ص ٧٦.

(٢) انظر تعليق هاشم صالح على كتاب أركون السابق ص ٧٦.

ومن الأمثلة على هذا الصنيع[(١)] وصف عبد الله العروي اللغة العربية بأنها «أحد العوائق، التي تقف في طريق تقدم الفكر العربي، لأنها تحافظ وتحافظ على الفكر السلفي، وتقوي موقفه، وتشجع على الفكر الوسطوي، وتنفي موضوعية التاريخ، ولسانها لسان منمط، محكوم بقواعد تاريخية مرحلية، وهو لسان مقوعد، يكلفنا ثمنًا غاليًا، هو الجمود وعدم التطور»[(٢)].

وأما حسن حنفي فقد استفاض في تعداد العيوب التي تسود اللغة التقليدية - ويقصد بها اللغة العربية الفصحى - والتي لا تستطيع معها أن تؤدي وظيفتها في التعبير عن المراد، أو إيصاله إلى الآخرين، وذلك للفرق الزماني الشاسع بين اللغة التقليدية، وبين الباحث الحديث، والقارئ المعاصر[(٣)].

ومن تلك العيوب - في رأيه - أنها لغة إلهية، تدور الألفاظ فيها حول الله ولو أنه يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم، وهي أيضًا لغة دينية تسودها ألفاظ تشير إلى موضوعات دينية خالصة، مثل: دين ورسول ومعجزة ونبوة وهي لغة عاجزة عن إيصال مضمونها للعصر الحاضر، ثم هي لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر، وأخيرًا فهي لغة تقنينية تضم الوجود وتضعه في قوالب، كما أنها لغة صورية مجردة[(٤)].

ويُبدي سيد القمني حنقه الشديد من حركة التعريب التي تمت في البلاد التي فتحها المسلمون، كالشام ومصر وشمال أفريقيا، كما ينفي أن

---

(١) انظر شاكير أحمد: مناهج الفكر العربي المعاصر ص ٩٠، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٣٥٥.

(٢) د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٣٥٥.

(٣) انظر د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١١٢.

(٤) المرجع السابق ص ١١٢- ١١٨.

تكون وحدة اللغة أساسًا من الأسس الجامعة بين الشعوب الإسلامية الناطقة بالعربية، فيقول: «فالمقصود هنا بوحدة اللغة: هي تلك الوحدة التي بدأ تكونها في الطور الأموي بالفرض القسري للغة العربية، كلغة جامعة لشعوب الإمبراطورية»[١].

ولن نسترسل هنا في الرد على المطاعن السابقة تجاه تلك اللغة العربية الباسلة[٢]، لغة القرآن والحديث، ولغة تراثنا العتيق، وحضارتنا الزاهرة، ويكفي أن نشير إلى أنها ليست المحاولة الأولى للتنقيص من شأن العربية، أو الدعوة لاستبدالها بلغة أخرى، فتلك الهجمات قديمة منذ أيام الشعوبيين الأوائل، ومرورًا بهجمات الاستشراق والتغريبيين والدعوة لاستخدام العامية[٣]، أو الحروف اللاتينية، ثم انتهاء بتلك الهجمات الحداثية.

ومع تعدد الأهداف، وتنوع الأغراض من تلك الحملات الخبيثة، فإنها تشترك في عامل أساسي، وهو إبعاد المسلمين عن اللغة العربية، وقطع صلتهم بها وتحويلها إلى لغة متحفية تاريخية، بما يؤول في نهاية المطاف إلى العجز عن فهم حقائق القرآن، ومعاني الحديث الشريف، وفتح الباب لتسلل الأفهام المنحرفة، والتفسيرات الشاذة، التي تهدم ثوابت الإسلام، ومحكمات الدين والعقيدة.

وثمة ملاحظة أخرى مهمة، يجدر بنا أن نشير إليها هنا، وهي أنه في نفس الوقت الذي ضاق فيه بعض أصحاب الاتجاه الحداثي من تقريرات

---

(١) سيد القمني: الفاشيون والوطن ص ١٦٦.

(٢) انظر د. فتحي جمعة: اللغة الباسلة، دار النصر للتوزيع والنشر، الطبعة الخامسة ٢٠٠٠م.

(٣) انظر د. نفوسة زكريا: تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، الطبعة الولى ١٣٨٣ه - ١٩٦٤ م.

الشافعي المتعلقة بإثبات عروبة القرآن، فإننا نجد لديهم آراء في غاية الخطورة حول قطعية ثبوت النص القرآني، وسلامته من الزيادة والنقصان، وتنزهه عن الأخطاء اللغوية والنحوية، وكلها أمور من ثوابت الدين، وقطعيات العقيدة المتفق عليها بين المسلمين جميعا سلفًا وخلفًا.

وصحيح أن كلامهم هنا ليس موجهًا للشافعي وفكره، وإنما لأصل الأصول لدى الأمة كلها، وهو القرآن الكريم، لكن إيرادنا لنماذج من تلك الأقوال يثبت أن الإشكال في حقيقته لم يكن مع الشافعي أو آرائه حول هذه المسألة أو تلك، وإنما الإشكال مع ثوابت الفكر الإسلامي وأصوله، ولم يكن اختيار الشافعي إلا باعتباره واحدًا من أبرز من أصلوا لقواعد الاستدلال وضوابطه.

ويبدو أن بعض الحداثيين كان يشعر بحساسية الخوض في هذه القضايا المتعلقة بقطعية ثبوت النص القرآني، ويراها خطوطًا حمراء ينبغي البعد عنها في المرحلة الحاضرة، متعللين بأنه «من المستحيل عمليًا فتح مناقشة للنقد التاريخي بخصوص القرآن»(١) لأن ما يسميه أركون بالأرثوذكسية الإسلامية كانت «تضغط دائمًا بالمحرمات على الدراسات القرآنية، وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب»(٢)، وقد أدى ذلك كله إلى أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها، أو «يتجرأون عليها أو على أمثالها، خوفًا من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة»(٣).

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٥١.

(٢) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ٤٤.

(٣) المصدر السابق ص ٤٤.

لكن الظاهر أن تلك الحساسية - التي أومأ إليها أركون - قد زالت مع مرور الوقت، وصرنا نرى تشكيكًا صريحًا أو ضمنيًا بطريقة ملتوية في قطعية ثبوت النص القرآني، وتبنيًا للقول بالتحريف زيادة أو نقصًا، على نحو لا يبتعد كثيرًا عما تبناه نفر من المستشرقين(١).

وقد قال بذلك أركون نفسه في عدد من كتبه(٢)، حينما أشار لما سماه بالتلاعبات التي لحقت بالنص القرآني(٣)، وسار على منواله مترجم كتبه هاشم صالح(٤)، كما تكرر الأمر عند آخرين(٥) مثل طيب تيزيني الذي نص على أن القرآن «خضع أثناء جمعه، وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة، خصوصًا للتكونات السياسية والإيديولوجية الإسلامية الناهضة - لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصانًا»(٦).

كذلك تجاهل عبد المجيد الشرفي أثر الحفظ الإلهي للقرآني، ومن ثم رأى وجود «أحداث معينة واكبت عملية الجمع والتدوين، وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية»(٧).

وفي تفريق يزيد الطين بلة، ويؤكد حصول التحريف ولا ينفيه، رأى

---

(١) انظر د. محمد حسن الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية ص ٣١.

(٢) انظر د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن الكريم ص ٢٩.

(٣) انظر محمد أركون: الفكر العربي ص ٣٠ - ٣١، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٨٥.

(٤) انظر تعليقه على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص ٢٩، ٤٤.

(٥) انظر شاكير أحمد: مناهج الفكر العربي المعاصر ص ٥٧، ومصطفى باحو: العلمانيون العرب ص ١٦٣، ود. هزاع بن عبد الله: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢/ ٩٠٩

(٦) طيب تيزيني: النص القرآني ص ٦٥، وانظر أيضًا ص ٣٩٢، ٣٩٦.

(٧) عبد المجيد الشرفي وآخرون: في قراءة النص الديني ص ٢٣.

محمد عابد الجابري أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث الزيادة أو النقصان في المصحف الذي بين أيدي الناس منذ جمعه زمن عثمان، أما قبل ذلك وفي مرحلة تفرق القرآن في الصحف بين الصحابة فمن «الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين»[١].

وفي أسلوب مراوغ طرح هشام جعيط أسئلته حول سلامة القرآن من التحريف، مصرحًا في طيات كلامه بما يعتقده من وقوع التحريف فقال: «ولا ندري فعلًا هل أن ترتيب القرآن وعناوين السور كان من عمل النبي ذاته أو من عمل لجنة عثمان؟ وهل وقعت زيادات في صلب النص، أي إقحام كلمات أو عبارات لم يبح بها النبي، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نسيت أو لم تسجل؟ رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة مثلًا عبارة (وأمرهم شورى بينهم) لا تنسجم مع نسق الآية التي وضعت فيها»[٢] !!

ولا يجد سيد القمنى أدنى غضاضة حينما يقول - بكل صفاقة - إن هناك مؤاخذات كثيرة على ترتيب القرآن «واختلاف الكتابة للكلمة الواحدة بين آية وأخرى، وذهاب بعض الآيات، بل وبعض السور»[٣].

أما نصر أبو زيد فقد ركز جهده على تأويل واحد من أهم الأدلة على حفظ الله للقرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: الآية ٩] حيث نفى أن يكون معنى حفظ الله للقرآن، أي حفظه في السماء الدنيا مدونًا في اللوح المحفوظ، وهذا اللوح المحفوظ نفسه يجب أن يفهم

(١) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول ص ٢٣٢.

(٢) هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ص ٢٢، ٢٣.

(٣) سيد القمني: شكرا بن لادن ص ١٩٤.

معناه فهمًا مجازيًا، لا فهمًا حرفيًا[١].

وأما ما فهمه البعض من أن هناك نوعًا من التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، فذلك في رأي أبو زيد يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته، وليس المراد بالحفظ إلا حض المؤمنين وحثهم وترغيبهم على أهمية هذا الحفظ، وفي تقرير ذلك كله يقول أبو زيد: «وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن: حفظه في السماء مدونا في اللوح ال

محفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: الآية ٩] لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته، من حيث إنه في جوهر الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن، وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ»[٢].

ولا يخفى أنه وفقًا لهذا الفهم المعوج للآية، والذي يصرفها عن معناها المتبادر دون دليل، ينتفي أي فرق بين القرآن والكتب السابقة التي استحفظها الله الربانيين والأحبار، كما قال تعالى: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: الآية ٤٤] فضيعوا الأمانة، وحرفوا وبدلوا، بينما تكفل الله سبحانه بحفظ القرآن، ولم يوكل ذلك لأحد من البشر، وإذا انتفى الفرق بين القرآن وبين تلك الكتب، فلا مانع إذن – وفقًا لهذا التصور الحداثي– أن يتعرض القرآن لمثل

---

(١) انظر د. نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص ٦٩.

(٢) انظر د. نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص ٦٩، ٧٠.

ما تعرضت له الكتب السابقة من تحريف، أو تغيير، أو تبديل.

ولا أظننا بحاجة لكثير استدلال، كي نبين بطلان التشكيكات الحداثية السابقة في وثاقة النقل القرآني، وإثبات حفظه حفظًا تامًا من أي تبديل أو تغيير، أو زيادة أو نقصان، فقد تكفل الله سبحانه بهذا الأمر، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: الآية ٩] ثم إن القرآن قد نقل نقلًا متواترًا مفيدًا للقطع واليقين، وثمة إجماع من الأمة كلها قديمًا وحديثًا على هذا الأمر، وكل من شكك في ذلك، فقد خالف النص والإجماع، وما هو معلوم من الدين بالضرورة، وقد تعددت الدراسات القديمة والمعاصرة في تناول قضية حفظ القرآن والرد على شبهات المبطلين(١).

لكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن كلام الحداثيين العرب، الذين تناولوا هذه القضية لا يعدو - في الغالب - أن يكون اجترارًا، وإعادة تعريب لما قاله المستشرقون، الذين أثاروا الشبهات حول وثاقة النقل القرآني.

وقد كرر محمد أركون كثيرًا في كتبه أنه مدين للمستشرقين في الفهم والمعرفة بالقرآن - وبالطبع هو يقصد فهم الطعون حول القرآن وليس الفهم العلمي الموضوعي له(٢) - ومن نماذج ذلك قوله في أحد كتبه: «جميع أنماط

---

(١) انظر كتاب الباقلاني «الانتصار للقرآن»، تحقيق د. محمد عصام القضاة، دار الفتح ودار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، و«نكت الانتصار لنقل القرآن»، تحقيق د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف ١٩٧١م، ومن الدراسات الحديثة انظر د. محمد حسن أبو جبل: «وثاقة نقل القرآن من رسول الله ﷺ إلى أمته»، دار الصحابة طنطا، ود.عبد الصبور شاهين: «تاريخ القرآن»، معهد الدراسات الإسلامية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م، وغانم قدوري: «رسم المصحف»، دراسة لغوية تاريخية، ص٧١٧-٧٢٨، العراق، ١٤٠٢هـ.

(٢) انظر د. محمد بن سعيد السرحاني: «الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن الكريم» ص ٣٣، وإبراهيم السكران: «التأويل الحداثي للتراث» ص ٨٩، ٩٠.

القراءة التي استعرضناها حتى الآن، تقود إلى نفس النتائج والملاحظات، وهي أن تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر»[(١)]، وفي موضع آخر من نفس الكتاب قال: «كنت قد ذكرت لائحة بأسماء الباحثين الرواد الذين ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علمي وأدوا إلى تقدمها وإلى تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن وربما كان القارئ قد لاحظ أني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين»[(٢)]، وقد علل هاشم صالح مترجم كتب أركون اقتصاره على كتب المستشرقين دون غيرهم «لأن المستشرقين هم وحدهم الذين طبقوا المنهجية الفيلولوجية التاريخية على القرآن مثلما طبق أسلافهم أو زملاؤهم ذات المنهجية على الإنجيل أما الباحثون المسلمون فلم يتجرأوا حتى أمد قريب على فعل ذلك»[(٣)].

ومن المعروف أن المنهج الاستشراقي في التعامل مع هذه القضية يعتمد بصورة أساسية على التقاط الروايات الشاذة القابعة في بطون الكتب؛ ليصلوا من خلالها إلى التسوية بين القرآن والأناجيل والتوراة، من جهة انقطاع الأسانيد، وما شاب نقلها من خلل وقصور، واضطراب المتون وتناقضها[(٤)].

وثمة نماذج كثيرة في هذا الصدد منها[(٥)]: كتاب (نولدكه) الضخم «تاريخ

(١) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩، ٤٠.

(٣) انظر تعليق هاشم صالح على كتاب أركون المشار إليه سابقًا ص ٤٠.

(٤) انظر أحمد قوشتي: الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف ص ٥٨.

(٥) المصدر السابق ص ٥٨، ٥٩، وفي الردود على المستشرقين ومطاعنهم حول القرآن انظر: د. إسماعيل سالم: المستشرقون والقرآن، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ود. عبد الفتاح القاضي: القراءات في نظر المستشرقين والملحدين، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢م، ود. محمد مهر علي: مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم.

القرآن»[(١)]، وكتاب (بلاشير) «القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره»[(٢)]، كما افتتح (جولد تسيهر) كتابه المشهور «مذاهب التفسير الإسلامي»[(٣)] بمباحث مطولة حول نقل القرآن، والقراءات التي يُتلى بها، محاولًا تصيد القصص الموضوعة، والحكايات المكذوبة، التي تُنسب إلى هذا الصحابي أو ذاك، وتتضمن زيادة آيات، أو نقصان أخرى، أو قراءة مخالفة للمصحف العثماني المجمع عليه.

كذلك ألف (أرثر جفري) كتابًا مستقلًّا حول هذا الموضوع، كما تخير كتاب «المصاحف» لابن أبي داود، كي يحققه ويقدم له بمقدمة يبث فيها سمومه وأباطيله[(٤)]، ونجد الحال نفسه في مادة «قرآن» من دائرة المعارف الإسلامية[(٥)].

وإلى جانب التشكيك في قطعية الثبوت، فثمة جانب آخر من الطعون الخطيرة، وهو الزعم بأن القرآن اشتمل على أخطاء لغوية ونحوية، ما زالت موجودة في المصاحف، ولم يتم تصحيحها.

ومن نماذج ذلك ما ذكره هشام جعيط من «أن القرآن في أغلبه يتماشي مع هذه القواعد - أي قواعد اللغة العربية - لكنه ينفلت منها في بعض الأحيان،

---

(١) وقد قام بترجمته للعربية جورج تامر، ونشرته مؤسسة كونراد أداناور، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م، وانظر في الرد عليه، كتاب رضا محمد الدقيقي: كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه، ترجمة وقراءة نقدية، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٢) ترجمه: رضا سعادة، ونشرته دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م.

(٣) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص٦-٤٨، ترجمة: د. عبد الحليم النجار.

(٤) انظر: أرثر جفري: مقدمة تحقيق كتاب المصاحف لابن أبي داود ص٣-١٠.

(٥) See: Encyclopedia of Islam، Vol (V)P.

إذ أُبقي عليه كما هو»[١].

وأصرح من هذا الغمز الخفي ما ذهب إليه محمد سعيد العشماوي من أن القرآن قد اشتمل على أخطاء لغوية ونحوية، وأن الحجاج بن يوسف الثقفي قد «تدخل في مصحف عثمان، وغير أحد عشر حرفًا»[٢]، وأنه «لا زالت توجد حتى الآن بعض الأخطاء النحوية واللغوية، لابد أن تكون قد وقعت من النساخ، ولم يصححها الحجاج، كما لم يجرؤ أحد على تقويمها إلى الآن»[٣].

وأعتقد أنه من الاستخفاف البالغ، والمخالفة لقواعد العلم، واحترام التخصص أن يصدر مثل هذا الزعم من أشخاص غير متخصصين أصلًا في النحو أو اللغة، بل إن نصيبهم من المعرفة بالعربية وقواعدها في غاية الفقر والضحالة، حيث تطفح كتبهم بركام ضخم من الأخطاء اللغوية والنحوية والأسلوبية، فضلًا عما بها من عجمة، وبعد عن أساليب العربية، وسننها في التعبير.

ولن نطيل هنا بالرد تفصيلًا على هذا الكلام المتهافت[٤]، فكتب التفسير والنحو حافلة بتوجيهات عدة، تبين إعراب تلك الآيات التي استشكلها البعض، وورودها على وجه عربي صحيح لا يخفى على كل دارس للعربية، وملم بقواعد نحوها وصرفها.

(١) هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ص ٢٥.

(٢) محمد سعيد العشماوي: الخلافة الإسلامية ص ١٥١.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٢.

(٤) انظر في مناقشة هذا الكلام تفصيلاً د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص ٣٣، ود. أحمد وطبان الجنابي: افتراءات العشماوي في كتابه الخلافة الإسلامية ص ٧٨.

ويكفي أن نشير هنا إلى أن القرآن هو كتاب العربية الأعظم، ومبعث فخرها الدائم، ثم إنه معيار لسلامة القواعد النحوية، ومرجع صادق تحاكم إليه، وتوزن به، لا أن يكون هو محلا للمحاكمة إلى تلك القواعد، التي ما وضعها النحاة أصلًا إلا استقاء من القرآن، وحرصًا على سلامته من تحريفات القارئين له، وتدسس العجمة إلى الأجيال اللاحقة، مما يوقعهم في الخطأ حين تلاوته.

ثانيًا: الشافعي ودفاعه عن السنة النبوية.

وقد اشتهر الشافعي - رحمه الله - بلقب ناصر السنة، نظرًا لجهوده العديدة في تقرير حجيتها، وسوق الأدلة على ذلك، والرد على من شكك فيها، أو أنكر وجوب اتباعها، وقد نقل اتفاق الأمة - سوى فرقة صغيرة لم يسمها -على حجية السنة، فقال: «لم أسمع أحدًا نسبه الناس أو نسب نفس إِلَى عِلْمٍ يُخَالِفُ فِي أن فَرَضَ اللَّهُ عز وجل اتباع أمر رسول الله، وَالتَّسْلِيمَ لِحُكْمِهِ... وَأَنَّ فَرْضَ اللَّهِ عَلَيْنَا، وَعَلَى مَنْ بَعْدَنَا، وَقَبْلَنَا فِي قبول الخبر عن رسول الله وَاحِدٌ»[١].

وللشافعي كلام مطول ونقاشات مفصلة - في كتبه (الأم، والرسالة، وجماع العلم) - مع المشككين في السنة، وثبوت أخبارها، ووجوب الاتباع التام لما صح منها[٢]، سواء أكانوا من الطارحين للاعتداد بالأخبار عمومًا، أو كانوا من الرافضين للاحتجاج بخبر الواحد والآخذين بالمتواتر والقطعي.

وخلاصة ما انتهى إليه هو: أن الحديث إذا صح فهو واجب الاتباع، ولا

(١) الشافعي: جماع العلم ص ٣، وانظر أيضا الرسالة ص ٣٣٠.

(٢) انظر محمد أبو زهرة: الشافعي ص ٢١٧.

يجوز لأحد خلافه «وإذا ثَبَتَ عن رسول الله الشيءُ فهو اللازم لجميع مَنْ عَرَفَهُ، لا يُقَوِّيه ولا يُوهِنُه شيءٌ غيره، بل الفرْضُ الذي على الناس اتِّباعه، ولم يجعل اللهُ لِأَحَدٍ معه أمْرًا يخالف أمْرَه»[(١)].

لكن من المهم أن ننبه إلى أن الشافعي ليس أول من قرر حجية السنة، لأن حجيتها إحدى ثوابت الإسلام، وقطعيات الشريعة التي لا يسع أحدًا التشكيك فيها[(٢)]، وأدلة القرآن عليها من الوضوح والجلاء، بحيث لا تخفى على أحد، كما أن جيل الصحابة والتابعين ومن بعدهم مجمعون[(٣)] على العمل بها، والرجوع إليها، واتباع نصوصها، وإنما خلافهم في ثبوت أو عدم ثبوت بعض نصوصها أو كيفية فهمها وضوابط ذلك كله.

وما تميز به الشافعي هو دفاعه المتفرد عن السنة، وتأصيل قواعد الفهم والتعامل معها، ومقاومة نزعات التشكيك في أخبارها والرد على الشبهات المثارة حولها، مع ملاحظة أن من ناظرهم الشافعي، وأطال في الرد عليهم لم يكونوا منكرين لحجية السنة في ذاتها، بحيث يرفضونها مصدرًا للتشريع، وإنما كان إنكارهم: إما لطريقة نقلها حيث لا يثقون في الأخبار عمومًا، أو في أخبار الآحاد على وجه الخصوص، وإما أنهم ينكرون أن تأتي السنة بحكم زائد على القرآن[(٤)].

ورغم ما أسلفناه من أن الشافعي ليس من قرر حجية السنة، وإنما قررتها

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٣٣٠.

(٢) انظر السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ص ٥، ود. عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) انظر ابن حزم: الإحكام ١/ ٩٩، وابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٠٦. والشوكاني: إرشاد الفحول ١/ ٩٦، ود. محمد أبو شهبة: دفاع عن السنة ص ١٣.

(٤) انظر الشافعي: جماع العلم ص ٤، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ٧٨.

أدلة الشريعة، وإجماع الأمة من قبل أن يولد الشافعي نفسه، إلا أننا نجد حرصًا غريبًا من بعض أصحاب الاتجاه الحداثي على اعتبار ذلك من المسلمات، وسوقه في كتبهم دون إقامة دليل واحد عليه، وهو ما يذكرنا بنزعة متكررة في الفكر الاستشراقي، تصور القول بحجية السنة على أنه نوع من التطور الذي لحق مصادر الشريعة في الإسلام، وأن ذلك قد تم في العصر الأموي وما بعده[(١)]، متغافلين آثار الصحابة والتابعين المتضافرة على وجوب اتباع السنة، وحرمة مخالفتها.

وقد نص المستشرق (جوزيف شاخت) صراحة على أن الشافعي أول من قرر حجية السنة، وحدد لها مفهومًا جديدًا لم يكن شائعًا من قبل، فقال: «الشافعي هو المشرع الأول، الذي حدد السنة بأنها المثل في سلوك النبي، خلافًا لأسلافه الذين كانت السنة بالنسبة لهم لا ترتبط ضرورة بالنبي»[(٢)].

وعلى غرار ما قرره شاخت توالت عبارات عدد غير قليل من الحداثيين العرب، حيث تجاوز محمد أركون أصول المنهج العلمي، وأصدر حكمًا عامًا ومجهلًا، منسوبًا للجميع، دون أن يخبرنا من هم الجميع هؤلاء، ودون أن يذكر مرجعًا واحدًا أو مستندًا يحيل إليه كلامه، فقال: «يعترف الجميع عمومًا للشافعي بميزة أنه فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي، ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما أيضًا للإسلام بصفته نظامًا محددًا من الإيمان واللاإيمان»[(٣)].

وبغض النظر عن عدم تحديد أركون لهوية الجمع المذكورين، ولا نقله

---

(١) انظر جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٤٩.

(٢) د. ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية ١/ ٤٣١.

(٣) انظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي ص ٧٥.

لكلامهم الصريح في نسبة هذا الأمر للشافعي، فيبقى تساؤل مهم عن مصدر تلك السلطة الواسعة التي أتيحت للشافعي، والتي جعلته - كما يذكر أركون - يقوم «بفرض السنة بكونها مجموعة الأحاديث النبوية الصحيحة، وبصفتها المصدر الموضوعي الثاني، أو الأصل الثاني للشريعة بعد القرآن»[١].

ولا يدري المرء حقًا كيف أتيح لما فرضه الشافعي أن يجد مثل هذا القبول الواسع عند خصومه من أصحاب المذاهب الأخرى، فضلًا عن مخالفيه في المعتقد من الفرق مثل: الخوارج، والمعتزلة والإباضية، ممن لم يشككوا في حجية السنة[٢]، وإن كان لهم شروط خاصة في قبول أخبارها.

أما طيب تيزيني فقد وجه - ما ظنه - سؤالًا كبيرًا، يحرج الشافعي ومن معه من القائلين بأن السنة وحي، ولا يمكنهم أن يصلوا إلى جواب شاف ودقيق عليه، وخلاصته أن الوحي القرآني محفوظ، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: الآية ٩] بينما السنة ليست كذلك، مع أنها عندهم وحي أيضًا.

وجواب هذا السؤال: أن القرآن - وليس الشافعي ومن معه - هو من أثبت أن الرسول لا ينطق عن الهوى، وأن نطقه وحي، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: الآية ٣، ٤] ثم إن الحفظ للسنة حفظ جملي، وليس حفظًا لكل حديث بعينه، ولا مانع عقلًا أو شرعًا أن تتنوع صور الوحي، وكما أن القرآن وحي من الله لفظا ومعنى، فإن السنة وحي معنى لكن الألفاظ للرسول ﷺ، وهكذا فإن حفظ القرآن إجمالي وتفصيلي لكل آية ولفظة، بينما حفظ السنة لها في مجموعها، وليس بالضرورة أن يشمل حفظ

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٢٢.
(٢) انظر ابن تيمية:: شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٠٦.

كل حديث منها، لوجود ما يغني عنه من أحاديث أخرى.

وقد ألمح الشافعي إلى طرف من هذا الجواب، حينما أشار إلى أن السنة لم يجمعها رجل واحد لكن مجموعها موجود في الأمة، وإن كان مفرقًا بين أفراد علمائها، وفي ذلك يقول: «لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيءٌ، فإذا جُمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فُرِّق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره»[(١)].

ويتكرر عند عبد المجيد الشرفي فكرة تطور موقف المسلمين من حجية السنة، وأن ذلك لم يحدث دفعة واحدة، بل كان تدريجيًا بمرور الزمن، وبعد أن شهدت الأجيال الإسلامية الأولى منكرين للسنة، فإنها قد اكتسبت «عند الشافعي، ثم من بعده مكانة مماثلة للنص القرآني، ومنعت تأصيله على أسس جديدة، لعلها أكثر ملائمة لمنطق الدعوة الإسلامية ذاتها»[(٢)].

وهذا الكلام غير دقيق بالمرة، وفيه قلب واضح للتسلسل التاريخي، فظاهرة التشكيك في السنة أمر حادث لم يكن موجودًا من قبل، وردود الشافعي غير المسبوقة على نفر من هذا القبيل، لأنهم ابتدأوا في الظهور على أيامه، ولم يكن لهم ظهور متقدم، فضلًا عما قررناه أن مشكلتهم كانت مع الأخبار كطريق لنقل السنة، ولم تكن مع حجية السنة ذاتها[(٣)].

ويدعي محمد شحرور أن تعريف السنة والتعامل معها ضمن مفهوم جديد

(١) الشافعي: الرسالة ص ٤٢، ٤٣.
(٢) عبد المجيد الشرقي: لبنات ص ١٥٠.
(٣) انظر محمد أبو زهرة: الشافعي ص ٧٨.

يعد أكبر إشكالية على الإطلاق[١]، وهو يسير على نفس المنوال السابق في اتهام الشافعي بأنه على رأس من قالوا بحجية السنة، وإن كان يفسر ذلك بتفسير سياسي، حيث يجعل آراء الشافعي جزءًا من الصراع السياسي الدائر في زمانه بين العباسيين والعلويين، وهو كلام لا يخلو من جهل وتخليط، كما لا يعتمد على أي نص واحد يشهد له من كلام الشافعي، بل إنه يخطئ في فهم مذهب الشافعي في الموقف من أحاديث الآحاد، وينسب له القول برفضها[٢]، مع أن للشافعي ردودًا مطولة ومفصلة على من أنكر حجيتها ورفض العمل بها[٣].

ومن دلائل التناقض الواضحة عند الحداثيين، أنه بينما جعل شحرور القول بحجية السنة مؤامرة من العباسيين تجاه خصومهم العلويين، فإن (الصادق نيهوم) رد المؤامرة إلى مرحلة أسبق، ملصقًا التهمة بخلفاء بني أمية الذين رأوا أن القرآن يحول بينهم وبين أطماعهم في الحكم الوراثي، والاستئثار بالأموال وظلم الناس، فكان الحل هو ترك القرآن وشأنه والعمل على إيجاد نص شرعي جديد اسمه الحديث[٤]، وهكذا فإن «علم الحديث أضاف إلى الإسلام مصدرًا جديدًا للتشريع على أساس السنة، وهي فكرة ضمنت للخليفة الأموي منفذًا فقهيًا طارئًا، كان الخليفة في أشد الحاجة إليه»[٥].

وإذا كانت الآراء السابقة ترجع القول بحجية السنة إلى أسباب سياسية - مع تضارب في الرأي بين مبتكر ذلك، وهل هم الأمويون أم العباسيون

(١) انظر محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ص ٥٩.
(٢) المصدر السابق ص ١١١.
(٣) انظر الشافعي : الرسالة ص ٤٠٣، وجماع العلم ص ٢٠.
(٤) انظر الصادق النيهوم: محنة ثقافة مزورة ص ٩١، ٩٢.
(٥) المصدر السابق ص ٩٢.

- فإن علي مبروك قد نحى بالمسألة كلها منحى آخر، وردها إلى العصبية الجنسية القرشية، انطلاقًا من أن تأسيس القول بحجية السنة ومركزيتها عند الإمام الشافعي يعتبر نوعًا «من إعادة إنتاج مركزية القبيلة عبر وساطة صاحب السنة، الذي ترتبط مركزية قبيلته بمركزيته داخل النسق الفقهي، وبما يترتب على ذلك كله من تثبيت لمركزيته أي الشافعي الخاصة»(١).

والذي يفهم من هذا الكلام - رغم التواء أسلوبه، وعسر تركيبه - أن القول بحجية السنة للنبي القرشي، والذي كان - ولابد - متأثرًا بطريقة قومه وعاداتهم، يستلزم الإعلاء من شأن تلك القبيلة، وجعل لغتها وطريقتها وعاداتها مرجعًا لابد منه في فهم الوحي واتباع الشرع.

بل إن التعسف، وغياب الموضوعية قد بلغ مداه، حينما اتهم صاحب هذا الرأي الشافعي بأنه لما مدح لسان قريش، وأكد على نزول خطاب الوحي فيهم أول مرة، وأنهم المخاطبون به ابتداء، وكذا لما قرر أن نسب النبي ﷺ أفضل نسب، وأكرمه - كان بصنيعه هذا يمدح النبي ويمدح قبيلته قريشًا، كما يمدح نفسه لأن الشافعي قرشي النسب(٢).

ولم يقتصر الأمر على ما سبق، بل وصل إلى اتهام الشافعي بأنه حينما يثبت الإلهية للنبي نصًا، فسوف يتسرب ذلك إلى نسبة تلك الصفة لقبيلته قريش وللشافعي نفسه، وحتى لا نخالف الموضوعية، فإننا ننقل نص كلام علي مبروك حرفيًا، حيث يقول: «وبالطبع فإنه لابد أن يترتب على إثبات الإلهية للنبي (نصًا)- وأعني به نص السنة - أن تنسرب إليه شخصًا وذلك حسب ما يبدو من إلغاء الشافعي أي تمايز بين النص والشخص، وإذ يبدو أن

---

(١) د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص ٩٠.

(٢) المصدر السابق ص ٩١.

انسرابهما إليه شخصًا لابد أن يؤول إلى انسرابها إليه نسبًا كذلك»[١].

والحق أن المرء يعجب غاية العجب من هذه الطريقة في الفهم، وتحميل آراء الشافعي ما لا تحتمل، وإلزامه بما لم يصرح به مطلقًا، فقول الشافعي وسائر علماء الأمة أن السنة وحي لا يعني أبدًا وصف النبي بالإلهية، بل ذلك تشبيه قبيح، وتجسيم منكر، والوصف بالإلهية لا يكون إلا للرب سبحانه، وكل من سواه فعباد مربوبون مخلوقون، ولست أدري ما الفرق بين أن يتكلم النبي بالقرآن وهو وحي، فلا يستلزم ذلك وصفه بالإلهية، ثم إذا تكلم بكلام آخر هو السنة وقلنا إنها وحي، فذاك وصف له بالإلهية؟!

وثمة هجوم شديد جدًا من جورج طرابيشي على الشافعي وموقفه من السنة عمومًا، وما يصفه بمشروعه لقرأنة السنة - أي اعتبارها وحيًا واجب الاتباع كالقرآن - واستدلالاته على حجيتها، لا سيما استدلاله الشهير بأن السنة هي الحكمة الواردة في آيات قرآنية عدة[٢]، وهو ما انتقده طرابيشي بعنف لا يخلو من توبيخ واتهامات صريحة ومبطنة، وتجاوز في الألفاظ أحيانًا[٣]، وحدة في مناقشة آراء الشافعي الذي يعتبر من وجهة نظره «المُشَرع الرائد للتسوية بين القرآن والحديث في المصدرية، وفي الأهلية التشريعية»[٤].

ومن الملاحظ أن طرابيشي يخالف النغمة السائدة لدى الكثيرين من أن الشافعي هو أول من قرر حجية السنة، حيث يقول: «وبديهي أن الشافعي

(١) المصدر السابق ص ٨٩.
(٢) انظر استدلال الشافعي في الرسالة ص ٧٧، وانظر رد طرابيشي عليه في كتابه: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٧٧.
(٣) جورج طرابيشي:: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٧٧، ١٨٦.
(٤) المصدر السابق ص ١٨٧.

المتأخر زمانه نسبيًا لم يكن أول من عَمَّد السنة وحيًا، فلقد سبقه إلى ذلك أهل الحديث، بل حتى بعض أهل الفقه مثل الأوزاعي»[(١)].

لكنه يعود فيستدرك على ما سبق، وينبه إلى أنه حتى مع وجود علماء متقدمين على الشافعي سبقوه إلى تقرير حجية السنة وأنها وحي من الله «فإن أقوالهم تلك كانت ستبقى مجرد أقوال متناثرة هنا وهناك، لولا أن الشافعي أسسها في جسم نظري متماسك، ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول إن الشافعي في تكريسه السنة وحيًا مقارنًا لوحي القرآن لم يكن ابن عصره بقدر ما كان صانع عصره، وذلك ليس بمعنى أنه أول من قال، بل بمعنى أنه أول من جعل النصاب الإبستمولوجي للكتاب والسنة واحدًا في المرجعية، كما في الحجية»[(٢)].

وهكذا ينتهي طرابيشي إلى أن اهتمام الشافعي بقضية السنة وحجيتها ليس مجرد اهتمام عابر، وتناول لمسألة أصولية تشابه غيرها من المسائل، بل حقيقة الأمر تتمثل في أن «تكريس السنة شريكة في المصدر كما في الجوهر للكتاب، وبالتالي في الأهلية التشريعية، يقوم لكل مشروع الشافعي في الرسالة مقام العمود الفقري، وكل ما يتبقى من الرسالة بعد ذلك هو محض تفاصيل أو إذا تمسكنا باستعارة العمود الفقري: محض لحم لكسوة ذلك العظم»[(٣)].

ورغم اعتراف عبد الجواد يس بأن الشافعي لم يخترع مصطلح السنة، إلا أنه يعود فيجتر نفس الأفكار السابقة، التي تجعل من الشافعي المؤسس والمؤصل لحجية السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ومن ثم يقول: «لم

(١) المصدر السابق ص ١٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٦.

(٣) جورج طرابيشي:: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٨٣.

يخترع الشافعي مصطلح السنة، ولكن تأصيلاته النظرية هي التي جعلت منه نصًا فأعادت بذلك هيكلة البنية الدينية في الإسلام، وحددت المسار الذي سينتهي إليه التدين السني»[١].

وعلى منوال سابقيه شن زكريا أوزون هجومًا شديدًا على الشافعي، معتبرًا أن جهوده في تقرير حجية السنة، وتفسير الحكمة الواردة في القرآن بأن المراد بها السنة، ليس سوى رأيه وفهمه الذي ليس عليه دليل بحال، ثم إنه لم يكتف باعتباره الحكمة هي السنة، بل أسس على ذلك الافتراض وبنى عليه أصولاً، وأحكاماً في الفقه، وبذلك لعب دوراً رئيساً في الخلط بين الجهد الانساني وبين الشرع الرباني، وربط فهمه ومصطلحه مباشرة بطاعة الله ورضاه[٢].

ورغم كثرة الردود على شبهة أن الرسول لم يأمر بكتاب السنة مثلما أمر بكتابة القرآن، فإن أوزون[٣] يعتبر ذلك من أدلة عدم حجية السنة، متجاهلاً أن النهي عن الكتابة كان له أسباب كثيرة، ثم إنه كان في أول الإسلام، ونسخ بعد ذلك، وأمر الرسول ﷺ نفسه بكتابة بعض أحاديثه في حالات معينة، مثلما حدث مع الصحابي أبي شاه، كما أقر من كان يكتب السنة من الصحابة، كعبد الله بن عمرو بن العاص، دون إنكار عليه، ولا زجر له، كي يكف عن صنيعه[٤].

---

(١) عبد الجواد يس: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع ص ٢٤.

(٢) انظر زكريا أوزون: جناية الشافعي ص ٣٥.

(٣) المصدر السابق ص ٣٥، ٣٦.

(٤) انظر مناقشة تفصيلية لقضية كتابة السنة، والمقصود بنهي النبي ﷺ عن ذلك أول الأمر وإجازته ذلك فيما بعد، وحالات كتابة السنة في عهده ﷺ ثم في عهد الصحابة: د. عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين ص ٣٠٣، ود. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص ٥٨، ود. محمد أبو شهبة: دفاع عن السنة ص ١٩.

أما نصر أبو زيد فقد تعرض بتفصيل وتوسع لموقف الشافعي من السنة، مكررًا نفس الفكرة التي سبق أن رددها مستشرقون، وسار على إثرها دارسون عرب، وهي أن الشافعي أول من قرر حجية السنة، وأن «السنة في عصر الشافعي كانت في حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدرًا ثانيًا من مصادر التشريع»[(١)] وأن الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة على أن السنة مصدر ثان من مصادر التشريع[(٢)]، وكأن كلام الصحابة والتابعين وأتباعهم ممن سبقوا الشافعي لا قيمة له، ولا عبرة بكلامهم، وليس لهم أية جهود معتبرة في هذا الباب.

وإذا بحثنا عن دليل لنصر أبو زيد في حكمه هذا، فلن نجد سوى الاستدلال بوجود أناس شككوا في حجية السنة وناقشهم الشافعي، مع أن ذلك ليس بدليل مطلقًا، ووجود استثناءات في أي قضية لا يلغي الأصل الثابت والمستقر، كما أن تشكيك هؤلاء - كما أسلفنا- لم يكن في السنة ذاتها، وإنما في طريقة نقلها.

ثم إذا جعلنا وجود مشككين في أصل ما دليلًا على عدم حجيته، فالأمر نفسه يمكن أن يصدق على القرآن وحجيته، والذي وجد في كل عصر من يثير الشبه حول كونه كلام الله، وحول إعجازه، كما أن العقل باعتباره دليلًا ومصدرًا معرفيًا معتبرًا وجد من يثير الغبش حوله قديمًا وحديثًا، ولم يكن ذلك مانعًا من القول بحجيته.

وتأسيس الشافعي لحجية السنة عند نصر أبو زيد لم يكن قضية عادية من ضمن القضايا التي شغل بتقريرها، وإنما كانت هما من هموم مشروعه

---

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٥٠، ١١٧.

(٢) -المصدر السابق ص ٥١.

الفكري، إن لم يكن بالفعل همه الأساسي[1]، ومن أخطر ما قام به الشافعي - في رأي أبي زيد - صياغته مفهومًا للسنة لم يكن موجودًا من قبل، حيث لم تكن السنة في عهد الرسول ﷺ تستخدم إلا بمعناها اللغوي العام وهو الطريقة والعادة المتبعة، ولم يكن قد عرف بعد معناها الاصطلاحي الذي يشمل جميع أقوال النبي ﷺ وأفعاله[2].

والحق أن المرء يحار من مثل هذه الأحكام العامة والخطيرة، والتي لا تعتمد على استقراء أو تتبع علمي دقيق، ولو أن نصر أبو زيد رجع إلى أي كتاب من كتب السنة، لوجد أحاديث كثيرة يستخدم فيها الرسول وصحابته السنة بمعناها الذي عرف من بعد، ويجعلونها دليلًا مقارنًا لكتاب الله، ومن ذلك مثلًا قوله ﷺ: «إن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن وعلموا من السنة»[3]، وقوله ﷺ: ((«يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة»[4].

ولا يخفى نصر أبو زيد ضيقه الشديد من صنيع الشافعي الذي يتهمه بأنه وسَّع من «مفهوم السنة ليشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات الصريحة أو الضمنية»[5] كما أنه منحها بعدًا إلهيًا بوصفها وحيًا[6]، وكاد يتجاهل بشرية الرسول تجاهلًا شبه تام، ويضفي على شخصه مكانة لم

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٨٧.
(٢) المصدر السابق ص ٥٣، ٥٤.
(٣) رواه البخاري (٦٤٩٧) ومسلم (٢٣٠)
(٤) رواه مسلم (٦٧٣)
(٥) د. نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص ١٧، وانظر الإمام الشافعي ص ٥٢.
(٦) د. نصر أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي ص ٢٢٧.

تكن موجودة من قبل[١]، حتى جعل «من مواضعات النظام الاجتماعي السائد والذي لم يقمه الإسلام سنة متبعة»[٢].

أما المفهوم الصحيح للسنة - الذي يتبناه أبو زيد، ويدعو إليه - فهو أن «السنة ليست مصدرًا للتشريع، وليست وحيًا، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب، وحتى مع التسليم بحجية الكتاب فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئًا لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة»[٣].

ولا شك أن السنة بهذا المفهوم الذي لا يضيف للنص الأصلي - أي القرآن - شيئًا لا يتضمنه، تصير عديمة الجدوى، ويكفينا القرآن إذن، لأن السنة لن تقدم جديدًا، وحتى إذا قدمت شيئًا غير تفسير ما في القرآن - دون إضافة - فإنها بنص كلام أبي زيد «أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»[٤]، وذلك لأنها تصف تقاليد العصر الذي قيلت فيه، وهو عصر الرسول ﷺ «ومن ثم فهي غير ملزمة خارج سياقها الاجتماعي التاريخي»[٥].

وأخيرًا يحق لنا أن نتساءل لماذا هذا الهجوم الشديد الذي وجه لآراء الشافعي حول السنة وحجيتها من قبل جل أصحاب الاتجاه الحداثي، مع أنه لم يكن أول قائل بذلك، بل سبقه كثيرون؟

الجواب في ظني أن تأصيلات الشافعي لهذه القضية لا يوجد تقريبًا ما يماثلها بهذا التفصيل، والتقرير، والبناء العلمي الدقيق، ثم الأهم من ذلك أن

---

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٧٠.
(٢) المصدر السابق ص ١٢٠.
(٣) المصدر السابق ص ١١٩.
(٤) د. نصر أبو زيد:النص السلطة الحقيقة ص ١٧.
(٥) د. نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص ٢٠١.

القول بحجية السنة، وأنها وحي واجب الاتباع يعتبر عند أصحاب الاتجاه الحداثي توسيعًا من دائرة النص وشموليته، وتقليلًا وتحجيمًا لدائرة العقل الذي لابد عندهم أن يكون مطلق السراح من كل قيد يحده أو يعوق عمله، لا سيما وأن نصوص السنة كثيرًا ما تُفصِّل ما أُجمل في القرآن، وتقيد ما أُطلق، وتزيد النص القرآني شرحًا وبيانًا، وتوضح المراد منه، بما يعني أن النص القرآني عندهم مفتوح وقابل لقراءات شتى، بينما النص النبوي - عندهم - في معظمه مغلق، وعصي على كثير من أنماط التأويل.

وثمة نصوص كاشفة ومهمة لبعضهم تعبر بوضوح عن تلك العلة، حيث يقول جورج طرابيشي: «وليس يعسر علينا أن نعقد رابطة سببية بين تضخيم الشافعي لدائرة السنة الممتدة في الزمان والمكان، وبين تحجيمه لدائرة العقل، فكلما توسعت شبكة السنة، بحيث لا تفلت من عيونها أي نازلة تقع أو قد لا تقع، لا يعود من دور للعقل سوى أن يمسك بما قد ينفلت من هذه العيون من النوازل التي لا تكون السنة رغم كل شيء قد توقعتها، بكلمة واحدة حيثما وجدت سنة بقيت يد العقل مكفوفة»[(١)].

كذلك أشار نصر أبو زيد إلى أنه إذ «يتسع نطاق السنة يتسع مجال النصوص وتضيق مساحة الاجتهاد....وتلك كانت الغاية الأساسية لمشروع الشافعي»[(٢)].

ثالثًا: الشافعي وحجية الإجماع.

وقد لقيت آراء الشافعي حول الإجماع، ومفهومه، وتقريره لحجيته،

(١) جورج طرابيشي:: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص٢٥١.

(٢) د.نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٦٧.

واستدلاله على تلك الحجية بنصوص من القرآن والسنة[(١)] هجومًا شديدًا من قبل جمهرة كبيرة من أصحاب الاتجاه الحداثي، مع تنوع جوانب هذا الهجوم وأسبابه، ومجافاته في أحيان كثيرة للموضوعية، والمنهجية العلمية.

ومن ذلك مثلًا الادعاء بأن الإجماع عند الشافعي أكثر أهمية من القرآن[(٢)]، أو أنه قد تعالى إلى مقام النص المقدس مطلق الحضور والهيمنة[(٣)]، مع أن الأمر ليس كذلك بحال، ولم يقل أحد إن الإجماع مقارن في الدرجة للقرآن أو حتى للسنة، والإجماع ليس نصًا في حد ذاته، وإنما هو معتمد على النص والدليل من كتاب أو سنة.

كذلك ادعى بعض الحداثيين أن الإجماع يؤدي إلى «ارتقاء أحكام الفقهاء الأوائل، وخاصة منهم أصحاب المذاهب إلى مستوى المقدسات»[(٤)] مع أن كل من قال بحجية الإجماع يشترط أن يكون له مستند شرعي، ولا يتصور بحال أن يكون من قبيل الرأي المجرد عن مستند أو برهان، وقد حكى الآمدي الاتفاق على ذلك فقال: «اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع عن الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، خلافًا لطائفة شاذة»[(٥)].

---

(١) انظر في الكلام تفصيلاً عن آراء الشافعي حول الإجماع: الشافعي: جماع العلم ص ٥١، والرسالة ص ٣٩، ٤٧١، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ٨٥، ٢٦٧، ود. يعقوب باحسين: الإجماع ص ٢١٩، وهيثم بن حسن: الإجماع عند الشافعي بين التقعيد الأصولي والتطبيق الفقهي، رسالة ماجستير بكلية الشريعة جامعة أم القرى، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣ م.

(٢) وقد قال بذلك قاسم أحمد في كتابه العودة إلى القرآن إعادة تقييم الحديث، انظر د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٥١٧.

(٣) انظر علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص ٩٨.

(٤) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٥٦.

(٥) الآمدي: الإحكام ١/ ٢٦١، وانظر أيضًا الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٩٧، ود. يعقوب باحسين: الإجماع ص ٢٦٩.

وقد اتهم طيب تيزيني الشافعي بأنه وسع كثيرًا من دائرة الإجماع، وتجاوز بمراحل ما قرره شيخه الإمام مالك بن أنس، إذ بينما كان مالك «ينظر إلى الإجماع على أنه وسيلة عرضية تقتضيها الظروف أحيانًا، فإن الشافعي رفعه إلى مستوى المبدأ القطعي، أما المدى الجغرافي البشري الذي ينطبق على الإجماع فقد قصره مالك على علماء المدينة - يثرب - في حين وسعه الشافعيون ليشمل علماء عصر معين»[(١)].

والواقع أن هذا الكلام غير دقيق بالمرة، ولا يعتمد على استقراء حقيقي وعلمي لآراء الإمام مالك وأتباع مذهبه، وفيه خلط غريب ما بين مصدرين مختلفين عند الأصوليين من المالكية، وهما عمل أهل المدينة والإجماع، كما أن المالكية كغيرهم من الأصوليين يعتبرون الإجماع إذا تحقق وثبت وقوعه دليلا معتبرًا لا يجوز مخالفته، وليس وسيلة عرضية[(٢)].

وفي ربط متعسف - لا يوجد في رأيي ما يدل عليه صراحة أو تلميحًا - حاول أدونيس أن يزاوج بين موقف الشافعي من الإجماع، وبين نظرته للمعرفة وطبيعتها وأنواعها، كما ربطه بمواقفه السياسية بصفة عامة، فالمعرفة عند الشافعي - من وجهة نظر أدونيس - نوعان: معرفة أولى لا تتحصل إلا من النصوص، ومعرفة لاحقة لا تكتسب حجيتها وصحتها إلا من كونها قياسًا على تلك المعرفة الأولى، وكلتا المعرفتين تتسم بالجماعية، فالمعرفة الأولى وحي يتوجه إلى الجماعة لا إلى الفرد، والمعرفة اللاحقة لا تصح إلا إذا كانت

(١) طيب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٥/ ١٧٢.

(٢) انظر ابن العربي: المحصول في أصول الفقه ص ١٢٢ وانظر أيضًا ابن عبد البر: التمهيد ١/ ١٤٣، والكافي في فقه أهل المدينة ٢/ ٩٥٩.

جماعية، ومن هنا عصمة الجماعة وكونها لا تخطئ[(١)].

أما من الناحية السياسية، فإن أدونيس يحمل رأي الشافعي في الإجماع ما لا يحتمل، ويستنتج منه أن قوله بعصمة الجماعة وكونها لا تخطىء ينفي الفردية أو التفرد، ويغلب الجماعية عليها، ويجعل رأي الفرد لا حجة فيه إلا بقدر ما يجمع عليه «ولعل في هذا ما يفسر على الصعيد السياسي رفض الخروج، حتى على الخليفة الجائر، والقول بطاعته والخضوع له»[(٢)].

ولا يخفى أن موقف الشافعي ومن وافقه الرأي من علماء عصره من قضية الخروج على الحاكم لا صلة له بما ذكره أدونيس، وإنما هو مبني[(٣)] على عدة أحاديث نبوية، وآثار عن الصحابة والتابعين واردة في المسألة، ومراعاة للمصالح والمفاسد المترتبة على الخروج، وإدراك للحوادث التاريخية التي جرى فيها الخروج، وترتب عليها مآس مروعة وإزهاق أنفس لا تكاد تحصى.

ومن نماذج الخلط الغريب والمجافاة لحقائق العلم ومنهجيته، اتهام الصادق نيهوم الشافعي بأنه قام بعملين جوهريين: الأول تحديد مصادر الشرع في أربعة مصادر وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس، والأمر الثاني: هو قصره الإجماع على إجماع الصحابة وليس إجماع الناس كلهم، مما أحدث اختلافًا ونزاعًا بين الأُمة، كما غيب صوت أغلبية الناس وراء أغلبية الفقهاء، وأدى إلى تكريس الاستبداد[(٤)].

---

(١) انظر أدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٢٧ .

(٢) المصدر السابق ٢/ ٢٧.

(٣) انظر د. عبد الله الدميجي: الإمامة العظمى ص ٤٦٧، وانظر أيضا للاستزادة: كتاب د. صلاح دبوس: الخليفة توليته وعزله، وعبدالله بن أحمد فروان: الضوابط الشرعية للخروج على الحاكم الجائر في الفكر السياسي الإسلامي.

(٤) الصادق النيهوم: محنة ثقافة مزورة، صوت الناس أم صوت الفقهاء ص٩٣، ٩٤.

ولست أدري حقًا كيف يؤدي الإجماع إلى حدوث الاختلاف والشقاق، مع أن الغرض منه في الأصل هو اجتماع الأمة على رأي واحد، يمنع تنازعها وتفرق كلمتها، ثم كيف يترك استنباط الأحكام الاجتهادية إلى عموم الناس، مع أن ذلك عمل دقيق يحتاج إلى علم ومعرفة واسعة، وليس مجرد اختيار لممثل في برلمان، أو رئيس لدولة.

أما نصر أبو زيد فيلاحظ أن تناوله للإجماع عند الشافعي قد تضمن الكثير من الأحكام التي لا دليل عليها، والإطلاقات التي لا يوجد في نصوص الشافعي ما يؤيدها.

وقد بدأ كلامه بإطلاق حكم عام وهو أن «مفهوم الإجماع عند الشافعي مفهوم على درجة عالية من الالتباس»(١)، وإذا بحثنا عن هذا الالتباس لم نجد في كلام الشافعي ما يدل عليه، وإنما نشأ الالتباس من خلط نصر أبو زيد ما بين التواتر والإجماع، مع اختلاف حقيقة كل منهما عند الشافعي، وعند سائر علماء الأصول.

ومن الأحكام الأخرى التي أطلقها أبو زيد أن «الاختلاف الذي كان واضحًا في عصر الشافعي، والذي عاينه الشافعي بعد انتقاله إلى مجتمع ذي طبيعة مغايرة - المجتمع المصري - شوش على الشافعي حجية الإجماع، بل شككه في وجوده على مستوى الأمة»(٢).

وهذا الكلام غير صحيح بالمرة، بل إن العكس هو الأكثر دقة، وواقع العراق الذي انتقل منه الشافعي إلى مصر كان أكثر اختلافًا واضطرابًا وامتلاء

---

(١) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٦٣.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٥.

بالمذاهب والاتجاهات العقدية والكلامية والفقهية المتصارعة، بما لا يقارن بواقع مصر حينئذ.

ثم لا أدري كيف فات نصر أبو زيد أن نسخة كتاب «الرسالة «للشافعي والذي قرر فيه صراحة حجية الإجماع هي من نتاج تأليفه إبان إقامته بمصر، وليست من كتاباته حينما كان مقيمًا بالعراق، ويدل على ذلك قول الفخر الرازي: «اعلم أن الشافعي رضى الله عنه صنف كتاب الرسالة ببغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة، وفي كل واحد منهما علم كثير»[١]، وقد جزم المحقق الكبير أحمد شاكر بعدم وجود النسخة القديمة من الرسالة، وأنه «ليس في أيدي الناس الآن إلا الرسالة الجديدة»[٢].

ويبقى من المهم أن نشير إلى أنه بجانب نقد الشافعي من قبل أصحاب الاتجاه الحداثي واتهامه بأنه أول من كرس حجية الإجماع، وجعله مصدرًا مستقلًا وحجة معتبرة، فإن هناك دعوات متلاحقة من أصحاب هذا الاتجاه لتطوير مفهوم الإجماع أو تغييره أو إلغائه، والاستعاضة عنه بتصور جديد ومختلف تمامًا عن الإجماع الذي استقر مفهومه عند العلماء السابقين، رغم إدراكهم لأهمية الإجماع عمومًا، ودوره المهم في تقرير ثوابت الدين الكلية التي لا يسع مسلمًا إنكارهًا، وتمثل القدر الواجب الاتفاق حوله من كل مسلم بما في ذلك المعلوم من الدين بالضرورة.

وقد صرح بعضهم في هذا الصدد بكلام لا يخلو - كالعادة - من الأخطاء العلمية، لكنه من جهة أخرى ينبئ عن إدراكهم لأهمية الإجماع، وأنه وإن كان «لا يحتل سوى المرتبة الثالثة في المنظومة الأصولية التقليدية، فإنه في الواقع

(١) -الرازي: مناقب الشافعي ص ١٥٧.
(٢) أحمد شاكر: مقدمة تحقيق الرسالة ص ١١.

كان أصل الأصول كلها، فالإجماع، وبالخصوص إجماع الصحابة على أن القرآن لم يبدل ولم يحرف هو الذي يخول للمسلم اعتماده، والإجماع على السنة العملية المتواترة هو الضامن لصحتها»[١].

وهذا الكلام لا يخلو من تخليط ومغالطات، لأن الإجماع مع أهميته ليس أصل الأصول كلها، وإنما هو تابع للكتاب والسنة اللذين ثبتت حجيتهما بأدلة كثيرة غير الإجماع، كما أن الإجماع - كما أشرنا سابقا - لابد له من مستند شرعي يبنى عليه.

وإذا استعرضنا بعض النماذج الحداثية المهاجمة للإجماع، والداعية لتغييره، فسوف نجد محمد أركون يعرف الإجماع بتعريف فضفاض، وغير دقيق «فيقول: «يعرف الإجماع عمومًا من قبل المسلمين الذين يمشي على آثارهم المستشرقون بأنه أحد أصول القانون الديني»[٢]، وهو يرى أن الإجماع «يشكل علامة من علامات الأرثوذكسية، التي ترسخ وحدة الأمة وتراص صفوفها»[٣].

وأما الإجماع بمفهومه وحقيقته التي استقر عليها السابقون فهو محل رفض وانتقاد شديد من أركون، والذي يخرجه من نطاق الاجتهاد المبني على أدلة شرعية إلى عمل بشري صرف، تدخلت فيه الأهواء والصراعات والضغوط السياسية والأيديولوجية وغيرها، والتي أدت إلى انتقاء عناصر وحذف أخرى، ومن ثم فهو في الحقيقة ليس «إلا عبارة عن مجمل القرارات التي اتخذت بالصدفة، وعلى هوى الظروف والأوضاع من قبل الفقهاء، ثم

---

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص ١٦٢، ١٦٣.

(٢) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ٧٧.

(٣) المصدر السابق ص ٧٧.

سجلت في نصوص مقدسة على هيئة صياغات لغوية: كأجمعَ أهل القبلة، أو أجمعَ المسلمون»[١].

وقريب من المعنى السابق يؤكد عبد المجيد الشرفي على خضوع الإجماع للظروف التاريخية التي ظهر فيها وترسخ، ثم يتهمه بأنه كان «تكريسًا لحلول الماضي، أكثر مما كان تجسيمًا للاجتهاد المتواصل في الفهم والتأويل»[٢] وقد استعمل في الغالب لإقصاء المخالفين، وهو وجه مفضوح من وجوه الإقصاء، وضرب من الوصاية على الفئات الاجتماعية[٣] غير العلماء والفقهاء المنوط باتفاقهم تحقق الإجماع، والذين أصبحوا «هيئة شبه كنسية، بما أنها ترى نفسها وتراها السلطة السياسية، كما يراها عموم الناس مؤهلة أكثر من غيرها لتأويل النصوص الدينية»[٤].

ولعلاج هذا الوضع الذي ترتب على الاعتداد بحجية الإجماع، فقد «ارتفعت أصوات عديدة في العصر الحديث تنادي بإعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة، وبالخصوص بتأسيس الإجماع على مبادئ جديدة، تفتح المجال لمخالفة ما ارتآه الأقدمون»[٥]، والسبب الرئيسي الذي دعا تلك الأصوات للإعراض عن التشبث بحجية الإجماع في رأي الشرفي» هو التطلع الواضح إلى بناء الحاضر والمستقبل، دون التقيد بحلول الماضي بعد أن تغيرت الظروف والمعطيات تغيرًا ملموسًا»[٦].

---

(١) المصدر السابق ص ٧٨.
(٢) عبد المجيد الشرفي لبنات ص ١٧٩، والإسلام والحداثة ص ١٦٤.
(٣) انظر مصطفى باحو: العلمانيون العرب ص ٢٨٢.
(٤) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٤١.
(٥) المصدر السابق ص ١٨٠.
(٦) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص ١٦٥.

وإذا بحثنا عن صور لتطبيق هذه المحاولات الحثيثة لإعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة، فسوف نجد الشرفي يعطينا مثالًا تطبيقيًا يقوم على إعادة النظر في فرضية الصيام على عموم المسلمين، وينتهي بعد خوض في الآيات الدالة على ذلك، وربطها بأسباب نزولها ووضعها التاريخي إلى القول بأن المسلم مخير بين أن يصوم أو أن يطعم(١).

ولا شك أن كل دارس مبتدئ للفقه الإسلامي يعلم أن هذا الرأي باطل تمامًا، ومخالف لإجماع الأمة، ولم يقل به أحد قط بالنسبة للصحيح المقيم الخالي من الأعذار المبيحة للفطر.

ويتعين عند نصر أبو زيد إعادة النظر في مفهوم الإجماع، والذي لم يعد صالحًا عنده لمعالجة مشكلات العصر وقضاياه، والتغيير الأساسي في رأيه ينصب على تحديد أهل الإجماع، وبدلًا من أن يكون إجماع أهل الحل والعقد والفقهاء فإن «الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي، بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة»(٢).

ولست أدري حقًا كيف يمكن لغير المختصين أن يدلوا بدلوهم في مسألة تخصصية متعلقة بالتأويل لنصوص الشرع، رغم افتقادهم للعلم والمعرفة الواجب توافرها، ثم ما هي الآلية التي تعرف آراؤهم من خلالها، وأخيرًا فإن في الكلام السابق خلطًا واضحًا بين مفهوم الإجماع باعتباره اتفاقًا تامًا لا مخالف له، وبين مفهوم الأغلبية باعتباره معبرًا عن رأي الأكثرية في قضية ما، وإن كان لا ينفي وجود المخالفين.

---

(١) لبنات ص ١٦٥ - ١٨٢.

(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن ص ٢٧٢.

واستمرارًا لآرائه الصادمة دعا محمد شحرور إلى نبذ المفهوم الأصولي للإجماع والذي يقتصر على إجماع أهل العلم المجتهدين، ووضع مفهوم جديد يوسع من دائرة المجمعين، فلا تقتصر على المجتهدين بل تشمل كل الناس من الأحياء المعاصرين حتى العوام بغض النظر عن عقائدهم وأديانهم»فالأحياء الذين يجمعون على أمر يهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها، وليسوا بحاجة إلى صحابة ولا إلى تابعين، ولا إلى علماء أفاضل»[١]وعلى هذا يصير الإجماع عنده هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر/ نهي/ سماح/ منع) ليس له علاقة بالمحرمات المعروفة، وقد ضرب مثلًا لذلك بتعدد الزوجات التي يمكن منعها - لا تحريمها - وذلك عن طريق الاستفتاء أو البرلمان[٢].

ولا شك أنه وفقًا لهذا المفهوم ينسف الإجماع تمامًا باعتباره دليلًا شرعيًا مستندًا على النصوص من القرآن والسنة، ومقصورًا على المجتهدين الحائزين لأهلية النظر في الأحكام واستنباطها، ويتحول إلى قضية عامة يدلي كل الناس بدلوهم فيها، ويشرعون ما شاءوا، عبر آليات التعبير عن الرأي المعروفة حديثًا مثل الاستفتاء أو البرلمان.

وأخيرًا فمن حقنا أن نتساءل: لماذا هذا الضيق الشديد من تقرير حجية الإجماع، ودور الشافعي المهم في ذلك، ولماذا الادعاء بأن الإجماع يحجر على الفكر، ويضيق على العقل المسلم سبل النظر والاجتهاد، مع أن المتأمل فيما تحقق وقوع الإجماع فيه من مسائل يجده محصورًا في كليات الدين، وثوابت الإسلام، وأصول الاعتقاد، وليس في المسائل الخلافية الفروعية التي

(١) محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ص ٦٤.
(٢) المصدر السابق ص ١٩٢، ١٩٣.

اختلفت فيها الأقوال ومازالت، ويصعب أو يندر وقوع إجماع صحيح عليها، بل كما قال الإمام أحمد: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»[١].

في ظني أن الفائدة الكبرى للإجماع أنه يعبر عن مجموعة الثوابت الكلية للإسلام، وجملة الحقائق الراسخة والمتفق عليها بين المسلمين جميعًا سلفًا وخلفًا، وفي ذلك كله رد قوي ومهم على محاولة خلخلة كل الثوابت، وتصوير جميع أصول الإسلام وعقائده وكلياته وما علم منه بالضرورة - وليس مسائل الاختلاف الفروعية - على أنها أمور نسبية، ومحل تنازع واختلاف، وقابلة لتعدد الأفهام والتفسيرات، ومحكومة بالتاريخية وظروف العصر الذي نزلت فيه أول مرة، ولا مانع من إعادة النظر فيها، بما يؤول في نهاية المطاف إلى عدم وجود شيء محدد واضح المعالم، يمكن القطع بأنه هو الإسلام: عقيدة، وشريعة، وأخلاقًا.

رابعًا: مكانة العقل عند الشافعي، وموقفه من الاجتهاد، والقياس.

والمطالع لكتب الشافعي يجد أن له جهودًا بارزة، وغير مسبوقة في هذا الباب، حيث صاغ بعبقريته الفذة، وعقليته التركيبية المبدعة الكثير من القواعد والأصول الحاكمة للعقل المسلم، والمنظمة لمنهجية تفكيره، والضابطة لعملية الاجتهاد والنظر العقلي، وكيفية التعامل مع المخالفين في الرأي.

فالعقل له مكانته واعتباره ودوره المهم عند الشافعي، إذ إنه «آلة خلقها

---

(١) انظر أبو يعلى: العدة في أصول الفقه ٤/ ١٠٥٩، وآل تيمية: المسودة في أصول الفقه ص ٣١٥، والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٨٣، ود. بكر أبو زيد: المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد ١/ ١٥٣.

الله لعباده، يميز بها بين الأشياء وأضدادها»[(١)]، ونعمة من الله على عباده، وهبة لهم، كي يفرقوا بين المختلفات «والله جل ثناؤه مَنَّ على العباد بعقول، فدلهم بها على الفَرْق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالةً»[(٢)] كما أن العقل شرط ضروري لمن أراد أن يجتهد أو يقيس، ولا يصح للعالم أن «يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرِّق بين المشتبه»[(٣)]، لكن لابد من التنبيه إلى أن للعقل مع مكانته تلك «حدًا ينتهي إليه، كما أن للبصر حدًا ينتهي إليه»[(٤)].

وفي استعمال غير مألوف في تلك العصور استخدم الشافعي لفظ «الحرية «لا بمعناها المقابل للرق، وإنما بمعنى الحرية الإنسانية عمومًا فقال لرجل طلب منه الوصية: «إن الله تعالى خلقك حرًا، فكن حرًا كما خلقك»[(٥)].

والتقليد مذموم عند الشافعي، وقد نهى صراحة عن تقليده وتقليد غيره[(٦)]، كما جعل الحجة والبرهان هما المدار في قبول الأقوال، وتصحيح الآراء، ولا يجوز بحال أن يتكلم أحد إلا بعلم وبينة، وفي هذا المعنى يقول: «فالواجبُ على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم مَن لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساكُ أولى به، وأقربَ من السلامة

(١) انظر الشافعي: الرسالة ص ٢٣، وابن تيمية: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ص ٢٦٤، والزركشي: البحر المحيط ١/ ١١٦.
(٢) الشافعي: الرسالة ص ٥٠١.
(٣) المصدر السابق ص ٥١٠.
(٤) ابن أبي حاتم: آداب الشافعي ومناقبه ص ٢٠٧، ود. سلمان العودة: مع الأئمة ص ١٣٢.
(٥) النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٥٧، وانظر سلمان العودة: مع الأئمة ص ١٤٢.
(٦) انظر الشافعي: جماع العلم ص ١٢، والرسالة ص ٤٢، والمزني: مختصر المزني في فروع الشافعية ص ٧، ود. محمد بن عبد الوهاب العقيل: منهج الشافعي في إثبات العقيدة ١/ ١٢٦.

له إن شاء الله»[١].

وأما من لا علم عنده، ولا حجة لديه، ولم يُحصِّل أدوات العلم وآلته فلا يحل له أن يتكلم في العلم، وبعبارة الشافعي فإن «مَنْ لَا آلَةَ فِيهِ، فَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَقُولَ فِي الْعِلْمِ شَيْئًا»[٢]، وهذا الصنف من غير مكتملي الأهلية من العلم إذا افترض وأصابوا القول الصحيح في كلامهم، فإن إصابتهم تلك غير محمودة، وخطأهم لا عذر فيه، لأنهم خاضوا فيما لا يحق لهم الخوض فيه أصلًا، وفي ذلك يقول الشافعي: «ومن تكَلَّفَ ما جهِل، وما لم تُثْبِتْه معرفته: كانت موافقته للصواب - إنْ وافقه من حيث لا يعرفه - غيرَ مَحْمُودة، والله أعلم؛ وكان بِخَطَئِه غيرَ مَعذورٍ»[٣].

والعقل أحد المعايير المهمة لمعرفة الحق وقبوله عند الشافعي، وقد علَّم تلامذته أن يعرضوا كلامه على عقولهم لسبره واختباره فقال: «كُلُّ مَا قُلْتُ لَكُمْ، فَلَمْ تَشْهَدْ عَلَيْهِ عُقُولُكُمْ وَتَقْبَلْهُ، وَتَرَهُ حَقًّا فَلا تَقْبَلُوهُ، فَإِنَّ الْعَقْلَ مُضْطَرٌّ إِلَى قَبُولِ الْحَقِّ»[٤].

وثمة شروط منهجية وخلقية ونفسية مهمة يؤكد عليها الشافعي، ويرى أنه لا بد للعالم او المجتهد أن يتحلى بها، وأن يستصحبها دائمًا خلال مراحل طلبه للعلم، واجتهاده في معرفة الحق والصواب، ومنها أن «لا يَعْجَلَ بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزدادُ به تثبيتاً فيما اعتقده من الصواب، وعليه في ذلك بلوغُ

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٤١.
(٢) الشافعي: الأم ٧/ ٢٩١.
(٣) الشافعي: الرسالة ص ٥٣.
(٤) ابن أبي حاتم: آداب الشافعي ومناقبه ص ٦٨.

غاية جهده، والإنصافُ من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك»[(١)].

ومن الأمور المهمة جدًا، والتي أكد عليها الشافعي نظريًا، وطبقها عمليًا: سعة الصدر مع المخالف، وعدم احتكار الصواب في المسائل الخلافية، وقبول الحق من كل من قال به، والسعي لالتماس المعرفة عند كل من حازها، حتى لو كان أقل منه شأنًا وأصغر سنًا، ومن عباراته المأثورة في هذا الصدد قوله: «إِنْ أَصَبْتُمُ الْحُجَّةَ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً، فَاحْكُوهَا عَنِّي، فَإِنِّي قَائِلٌ بِهَا»[(٢)]، وقال أيضًا: «كلُّ مَا قُلْتُ، وَكَانَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خِلافُ قَوْلِي، مِمَّا يَصِحُّ، فَحَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ أَوْلَى، وَلا تُقَلِّدُونِي»[(٣)].

ومع أن أحمد ابن حنبل من طبقة تلاميذ الشافعي، لكن ذلك لم يمنعه أن يخاطب أحمد وأصحابه المحدثين بقوله: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِالْحَدِيثِ وَالرِّجَالِ مِنِّي، فَإِذَا كَانَ الْحَدِيثُ صَحِيحًا فَأَعْلِمُونِي، كُوفِيًّا كَانَ، أَوْ بَصْرِيًّا، أَوْ شَامِيًّا، حَتَّى أَذْهَبَ إِلَيْهِ، إِذَا كَانَ صَحِيحًا»[(٤)].

والشافعي يمقت الغلو في الأشخاص، والتقليد الأعمى لهم، وإنزالهم فوق منزلتهم، ولم تحل تلمذته للإمام مالك، وإجلاله الكبير له، ومنافحته عنه، أن ينتقده في بعض آرائه، وأن يخالف مذهبه في قضايا عدة، وأن يؤلف كتابًا في الرد على مالك، وقد بقي سنة مترددًا في فعل ذلك غير أن ما دفعه في المقام الأول أنه «بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يستسقى بها، وكان يقال

---

(١) ابن أبي حاتم: آداب الشافعي ومناقبه ص ٥١٠، ٥١١.

(٢) المصدر السابق ص ٧٠.

(٣) المصدر السابق ص ٦٩.

(٤) المصدر السابق ص ٧١.

لهم: قال رسول الله ﷺ، فيقولون قال مالك، فقال الشافعي: إن مالكًا آدمي قد يخطئ ويغلط»[(١)].

وأخيرًا فقد بلغ الشافعي درجة رفيعة من التجرد عن حظوظ النفس، وسلامة الصدر، وصفاء السريرة، وحب الحق، والحرص على هداية الخلق، حتى لو لم يذكر اسمه، ولم يمدح شخصه، حيث قال عن كتبه وما بها من علم: «وَدِدْتُ أَنَّ النَّاسَ لَوْ تَعَلَّمُوا هَذِهِ الْكُتُبَ، وَلَمْ يَنْسُبُوهَا إِلَيَّ»[(٢)]، وقال أيضًا: «وَدِدْتُ أَنَّ كُلَّ عِلْمٍ أَعْلَمُهُ تَعَلَّمُهُ النَّاسُ أُوَجَرُ عَلَيْهِ، وَلا يَحْمَدُونِي»[(٣)].

وحتى في ميدان المناظرات، المبنية بطبيعتها على شهوة التغلب، وحب الظفر والتشفي في الخصوم، والحرص على هزيمتهم، وبيان خطئهم وتناقضهم، فإن الشافعي لا يتمنى لخصمه الغلط، بل يقول: «وَاللَّهِ مَا نَاظَرْتُ أَحَدًا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ يُخْطِئَ»[(٤)]، كما أن رائده الحق بغض النظر على لسان من ظهر، ومن ثم نجده يقول: «مَا نَاظَرْتُ أَحَدًا قَطُّ إِلَّا أَحْبَبْتُ أَنْ يُوَفَّقَ وَيُسَدَّدَ وَيُعَانَ، وَيَكُونَ عَلَيْهِ رِعَايَةٌ مِنَ اللَّهِ وَحِفْظٌ. وَمَا نَاظَرْتُ أَحَدًا إِلَّا وَلَمْ أُبَالِ بَيَّنَ اللَّهُ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِي أَوْ لِسَانِهِ»[(٥)].

ورغم ما أسلفناه من كلام للشافعي في الإعلاء من شأن الاجتهاد، وذم التقليد، والتعويل على الحجة والدليل، والاستفادة من كل صاحب علم، وسعة الصدر تجاه المخالف، وعدم احتكار الصواب في رأيه وحده - فقد لقيت

---

(١) الرازي: مناقب الشافعي ص ٥١، وانظر محمد أبو زهرة: الشافعي ص ٣٠.

(٢) الرازي: مناقب الشافعي ص ٢٤٨.

(٣) المصدر السابق ص ٦٨.

(٤) السابق ص ٦٩.

(٥) أبو نعيم: حلية الأولياء ٩/١١٨، والنووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/٥٣، وسلمان العودة: مع الأئمة ص ١٣٦.

آراؤه الخاصة بتأصيل الاجتهاد ومفهوم القياس وشروطه وضوابطه، وموقفه من الاستحسان هجوما شديدًا من قبل كثير من أصحاب الاتجاه الحداثي، الذين اتهموه بمعاداة العقل، والحجر عليه، والتضييق من دائرة عمله، من خلال تقريره لشمولية النصوص وعمومها، وحجية السنة، وضبط القياس وقواعده، ورفض الاستحسان وذم القائلين به، وكل ذلك في رأيهم قد أدى إلى تكبيل العقل المسلم ومنعه من الانطلاق.

وقد اتهم محمد أركون الشافعي بأنه «ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة»[(١)] كما أنه «أراد الحط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان «وما قرره من كلام حول العقل ونوعيته ودوره مازال يهيمن منذ عصره، وحتى يومنا هذا على الأدبيات الإسلامية[(٢)].

وفي دعوى عريضة لا دليل عليها مطلقًا، زعم محمد سعيد العشماوي أن شروط الشافعي والضوابط التي قررها قد أغلقت باب الاجتهاد فعليًا منذ عهده، وأن العقل الإسلامي قد ضرب تمامًا، وأغلق بصورة شبه نهائية، كما أغلق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية[(٣)].

ورغم أن ما كتبه الشافعي كان منصبًا على المعرفة الدينية المبنية على الاتباع والتمسك بالوحي، والمختلفة بطبيعتها عن المعرفة الدنيوية المبنية على الابتكار والإبداع، فإن أدونيس يتجاهل هذا التفريق، ويعمم الحكم في حق الشافعي وموقفه من المعرفة فيقول: «موقف الشافعي من المعرفة

---

(١) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٧٤.
(٢) المصدر السابق ص ٧٩.
(٣) انظر محمد سعيد العشماوي: معالم الإسلام ص ١٥٣، ١٥٥، ود. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص ١٠٥.

لا يؤدي إلى إنتاج معرفة جديدة، وإنما على العكس يعيد بصيغ أخرى انتاج المعرفة السابقة، وبهذا المعنى نسميها شرحًا أو تفسيرًا أو تشعيبًا أو تفريعًا أو تنويعًا، لكننا لا نستطيع أن نسميها معرفة جديدة»[(١)]

ونفاجىء لدى محمد عابد الجابري بلهجة جازمة وقاطعة، تتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه الأحكام العلمية، لا سيما في المسائل الخلافية، فضلًا عن المسائل المُدَّعاة بلا دليل أصلًا، حيث يقول: «فإن الشيء الذي لا يقبل المناقشة، هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي، لقد كان الرأي قبله - ومع أبي حنيفة خاصة - حرًا طليقًا فقيده الشافعي بقيود ضيقت الشقة إلى أبعد حد بين أنصاره وأنصار الأثر، بل رجحت كفة هؤلاء على أولئك»[(٢)].

وفي مغالطة واضحة، وتجاهل فج لحقائق تاريخ الفقه الإسلامي ومدارسه ومسيرة المجتهدين الطويلة قبل الشافعي، ومعرفتهم بالقياس واستعمالهم له بكثرة - لا سيما أبا حنيفة ومدرسته - ادعى زكريا أوزون أن الشافعي هو مؤسس مبدأ القياس في الفقه، ثم اتهمه بأنه لم يضع تعريفاً واضحاً له، وأنه قد تضارب في بيان حقيقته، ثم انتهى إلى الغاية التي يريدها، وهي التخلص نهائيًا من ضوابط القياس وشروط الاجتهاد، بحجة أن «مصطلحاً أوجده انسان - كائناً من كان - لا يمكنه أن يصبح ملزماً للناس في العمل والاجتهاد والتطور»[(٣)].

وفي قلب واضح للحقائق، تجاهل بعض الحداثيين تقريرات الشافعي

(١) أدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٢٨.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ١٠٦.

(٣) زكريا أوزون: جناية الشافعي ص ٧.

المهمة، ومسلكه العملي في قبول الرأي المخالف وعدم احتكار الصواب، والتي ذكرنا طرفًا منها، مدعيًا بغير دليل مطلقًا - وفي مشابهة لآراء نفر من المستشرقين[(١)] - أن تأسيسه لعلم الأصول «قد ارتبط جوهريًا بالسعي الحثيث إلى القطع كليًا مع الاختلاف، وإقصائه ومعه الرأي من الحقل الفقهي الذي يبدو أنه كان - قبل الشافعي - ساحة مفتوحة لكل من الرأي والاختلاف»[(٢)].

وتتردد الانتقادات السابقة للشافعي في كتابات نصر أبو زيد، مع مزيد تفصيل وتوسع، حيث رأي أن الغاية الأساسية لمشروع الشافعي أن يتسع مجال النصوص وتضيق نتيجة ذلك مساحة الاجتهاد[(٣)]، وتوجه الشافعي من النوع «المحافظ الذي يرفض العقلانية، وينفر من التفكير المنطقي الاعتزالي»[(٤)]، كما أن الشافعي هو الذي أقر مبدأ القياس «ووضع له الضوابط والشروط، وجعله مصدرًا من مصادر التشريع، يأتي بعد القرآن والسنة والإجماع»[(٥)].

وللمرء أن يتساءل حقًا: ألم تعرف الأمة بفقهائها قبل الشافعي القياس، وتطبقه في عهد الصحابة والتابعين، بل في عهد الرسول ﷺ نفسه، كما حدث من بعض الصحابة الذين اجتهدوا في زمنه؟

وحتى إذا سلمنا أن الشافعي لم ينشئ القياس، وإنما وضع له الضوابط والشروط، فما تلك السلطة الهائلة لهذا الرجل، التي جعلت فقهاء المذاهب الأخرى - الحنفية والمالكية والشافعية - ينصاعون لما قرره رغم خلافهم

---

(١) انظر عرضًا لبعض تلك الآراء في مقال رضوان السيد: إنجازات الشافعي ومآخذ نقاده، جريدة الشرق الأوسط عدد ١٤ أغسطس ٢٠١٢ م.

(٢) د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص ٧٢.

(٣) انظر نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٦٧.

(٤) المصدر السابق ص ٩٨.

(٥) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص ١٦٤.

معه، بل إننا وجدنا القياس مبدأً معتبرًا عند الفرق الأخرى التي تذم الشافعي وتبدعه مثل الشيعة، فضلًا عن الزيدية والإباضية، وغيرهم من فرق الأمة، الذين أقروا بالقياس وحجيته، ووجوب العمل به، إذا ما استثنينا الظاهرية نفاة القياس.

وقد توالى هجوم نصر أبو زيد على الشافعي لمواقفه من الاجتهاد، ووضع ضوابط للقياس ورفضه للقول بالاستحسان، فقال: «والحقيقة أن الشافعي برفضه الاستحسان، وتأكيده على القياس المكبل دائمًا بسلطة الفهم الحرفي للنصوص، كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح»[(١)].

ووفقًا لهذا التصور المتجني بشدة على الشافعي تهدر جهود هذا العالم الكبير لتأصيل التفكير الإسلامي وضبط مساراته، ويتحول من منظر رائد إلى رجل أدت آراؤه - بتعبير نصر أبو زيد الحرفي - إلى «تكبيل الإنسان، بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته... وتكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي.. وتكريس شمولية النصوص، وتقديس الماضي، والسير على منهج الاتباع، والنفور من الإبداع»[(٢)].

والغريب فعلًا أنه بإزاء هذا الموقف المتشنج تجاه الشافعي، واتهامه بتغييب العقل المسلم، فإن نصر أبو زيد لا يخفي تعاطفه وإعجابه بالتصوف - رغم موقف التصوف المعروف من العقل، ومدى الوثوق به مصدرًا معرفيًا للوصول للحقيقة - حتى إنه يعد التجربة الصوفية في بعض جوانبها ثورة

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ١٨٠.
(٢) المصدر السابق ص ٣٧، ١٩٠.

ضد المؤسسة الدينية[١]، كما يعد فكر ابن عربي - رغم كل ما ينطوي عليه من رمزية وغموض وشطح، كما أنه ظاهري في الفروع - ممثلًا لقمة نضوج الفكر الإسلامي «ورصيدًا ثريًا، يستأهل منا تأمله والغرف منه لتحرير العقل المسلم المعاصر»[٢].

وهكذا يكون فكر الشافعي الأصولي صاحب العبارات المنضبطة والواضحة مغيبًا للعقل المسلم، بينما يصير فكر ابن عربي محررًا للعقل المسلم، رغم أن أسلوبه شديد الغموض، ومولع بالإشارات والرموز، بحيث لا يفهمه إلا قلة، فضلًا عما به من آراء بدعية منحرفة، متعلقة بوحدة الوجود، والذوق، والكرامات، والمعرفة الإلهامية.

وثمة هجوم شديد وقاس على الإمام الشافعي من جورج طرابيشي، حيث اتهمه بتغييب الوعي، وتهميش العقل، وجعل يده مكفوفة، وحصره في دائرة ضيقة حتى صار تابعًا ذليلًا للسنة النبوية[٣]، كما أن تأسيس كبرياء العقل يعتبر عند الشافعي كبيرة من الكبائر، بله كبرى الكبائر[٤]، وكل ذلك بسبب استراتيجية الشافعي» اللاهوتية والإبستمولوجية، القائمة جوهرًا وأساسًا على تهميش العقل، وحشره في أضيق زاوية ممكنة»[٥].

وهكذا يشطب طرابيشي كل جهود الشافعي التأصيلية بجرة قلم، مطلقًا حكمًا جائرًا على دوره وأثره في مسيرة الأمة وتراثها الفقهي والأصولي

---

(١) د. نصر أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي ص ٢٣.
(٢) المصدر السابق ص ٢٧.
(٣) جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى ص ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٣.
(٤) المصدر السابق ص ٢٥٩.
(٥) المصدر السابق ص ٢٤٩.

والفكري ككل، حيث يقول: «الواقع أن ما جرى في التاريخ، وبعد تسفيه الشافعي النظري لهوى العقل، أن الرأي من حيث هو حكم العقل من عند نفسه قد استؤصلت شأفته بصورة جذرية وفظة من حقل الفقه أولًا، ثم من سائر الحقول المعرفية للحضارة العربية الإسلامية»[(١)].

ولست أدري حقًا كيف تكون شأفة العقل قد استؤصلت بعد الشافعي المتوفى ٢٠٤ هـ، وأين نضع كل تراث الأمة العقلي منذ القرن الثالث وحتى الآن، عبر عشرات المدارس الفكرية المختلفة، وعبر آلاف القامات العقلية الشامخة في العقيدة، والفقه، والأصول، والتفسير، والمصطلح، والعلوم التجريبية وغيرها.

ويبقى من المهم أن نتساءل: لماذا كل هذا الهجوم الشديد على الشافعي، رغم كلامه الصريح في الاعتداد بالعقل، والدعوة إلى الاجتهاد، وذم التقليد، وتقرير حجية القياس، ووضع شروطه وضوابطه؟

والجواب - فيما يبدو لي - أن الشافعي قد أبقى الاجتهاد وإعمال الرأي والقياس موصولًا بالنص، ودائرًا في فلكه، وغير خارج عنه، وليس مناقضًا لثوابته ومحكماته، بينما يريد أصحاب الاتجاه الحداثي اجتهادًا مفتوحًا على مصراعيه، وقياسًا من نوع جديد غير مقيد بالنص، ولا دائرًا في إطاره، ولا محكومًا بثوابت وأطر معينة، ثم إنه لا إشكال من وجود القياس مع النص، بل مزيحًا للنص بالكلية، وشاملًا للأصول والفروع، والعقائد والعبادات والمعاملات، دونما حرج أو تحفظ.

وثمة دلائل كثيرة على ما ذكرناه، حيث انتقد بعضهم الشافعي لأنه جعل

(١) المصدر السابق ص ٢٧١.

وظيفة العقول عاملة على مستوى الفروع لا مستوى الأصول[١]، بما يعني رغبتهم إطلاق العنان للاجتهاد العقلي حتى في أصول العقائد، ليس تفهمًا أو تعضيدًا ودفاعًا فقط، وإنما قبولًا ورفضًا، وأخذًا وردًا.

ومع أن القياس الفقهي المعروف، الذي يقاس فيه حكم جزئي على حكم جزئي آخر للاشتراك في العلة بين الأصل والفرع، ليس من بنات أفكار الشافعي، ولا من مخترعاته التي نسجهاعلى غير منوال سابق، فإن محمد عابد الجابري يدعي أن الشافعي هو الذي وجه الفكر العربي إلى هذا النمط .

كذلك دعا آخرون إلى قلب القياس رأسًا على عقب، ونبذ القياس الأصولي المعروف، والذي يقاس فيه فرع على أصل لاشتراكهما في العلة، واللجوء إلى قياس جديد، مبني على تقديم البينات المادية الإحصائية[٢]، في نوع من الإغفال لحقيقة مهمة، وهي أن طبيعة العلم تحدد المنهج المستخدم فيه، ولست أدري كيف يمكن لتلك البينات المادية أن تتعامل مع حقائق غيبية، أو أحكام تعبدية موقوفة على ورود النص الشرعي.

وبينما رفض أصحاب الاتجاه الحداثي التأصيل الشافعي للقياس، فقد رحبوا بالاستحسان الذي قال به الأحناف، وهاجموا الشافعي لرفضه له[٣]، ظنًا منهم - بغير حق - أن القياس لابد أن يعتمد على أصل شرعي يقاس فيه حكم الفرع على الأصل، بينما الاستحسان غير مقيد بذلك، بل ربما خالف

---

(١) انظر جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ٢٥٤.

(٢) انظر محمد شحرور: نحو أصول جديدة ص ٥٦.

(٣) ولبيان حقيقة الاستحسان الذي رفضه الشافعي انظر كتاب إبطال الاستحسان ضمن الأم للشافعي ٧/ ٣٠٩، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص ٣٠١، ود. محمد العمور: الاستحسان عند الشافعي ضمن مؤتمر الشافعي ص ٥٠٤.

حكم الأصل بالكلية، وعدل عنه إلى حكم آخر لعلة ما، وهو أمر محل ترحيب شديد منهم[(١)].

ووجود النص - مع هذا الاجتهاد الحداثي - ليس مشكلة بحال عندهم، لأنهم يرون أن للواقع الأولوية على النص، كما يمكن إيقاف النصوص مؤقتًا ويمكن أيضا تطوير مفهوم النسخ، فلا يقتصر على نسخ القرآن بالقرآن أو السنة، وإنما يمكن للاجتهاد أن ينسخ بعض الأحكام، وبذلك يكون للمسلمين المعاصرين الحق في إعادة صياغة أصول الفقه، وفي ممارسة الاجتهاد مجددًا، حتى في المسائل التي ورد بشأنها نصوص قاطعة في القرآن والسنة [(٢)].

وثمة نص مطول ومهم لعبد المجيد الشرفي، يوضح فيه ضيق الحداثيين من الاجتهاد الأصولي المعروف، ودعوتهم لاجتهاد آخر منفلت من كل قيد أو ضابط، حتى لو خالف المعلوم من الدين بالضرورة.

يقول الشرفي: «والاجتهاد المطلوب اليوم ليس هو الاجتهاد المقيد، ولا الاجتهاد المطلق بمعناه الأصولي الفقهي، فذاك اجتهاد في استنباط ما يسمى بالأحكام الشرعية مما ليس فيه نص، وهو ينخرط في منظومة نرى أن بالإمكان تجاوزها، بل نزعم أنه غير ذي جدوى إن لم يكن مستحيلًا»[(٣)].

وبعد أن نحى هذا الاجتهاد كله وراء ظهره، أوضح الاجتهاد الذي يدعو

---

(١) انظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٧٤، ونصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص ١٨، والإمام الشافعي ص ٥٠، ١٨٠.

(٢) انظر عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص ١٧٠، ود. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ٥٣٦، ومحمد جمال باروت: الاجتهاد النص الواقع المصلحة ص ١٢٣، نقلا عن د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص ٥٤١، ٥٥٢، وانظر أيضًا د. هزاع بن عبد الله: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢/ ٩٧٩.

(٣) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٨.

إليه وهو ذاك الاجتهاد المنفلت من كل قيد أو ضابط، سوى شيء هلامي غير محدد المعالم اسمه جوهر الرسالة، ومن ثم وجدناه يقول: «الاجتهاد المطلوب إذن تفكر وتدبر، يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية، ولا يخشى معارضة المسلمات، بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، متى كانت تستوجب المعارضة، كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان، ما دام لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال، ولا يقدس السلف بقدر ما يدافع عن حق الخلف»(١).

تعقيب ختامي

ولعله يحسن بنا في ختام هذا البحث أن نشير بإيجاز لعدد من الأمور المهمة، والمتعلقة بالإجابة عن السؤال الذي طرحه البحث في مقدمته، وحاول أن يجيب عنه عبر صفحاته المتتابعة وهو: ماذا قصد الحداثيون من نقدهم الشديد للشافعي وأصوله، ومنهجيته، وآرائه المتعلقة بالقرآن والسنة والإجماع والقياس، ولماذا توالت كتاباتهم في مهاجمته، ونقده نقدًا لاذعًا؟

وفي ظني أن هناك عدة أمور يمكن أن تفسر لنا ذلك، أهمها ما يلي:

أولًا: دعوة الحداثيين إلى فتح الباب على مصراعيه، لتأويل النصوص وفهمها فهما جديدًا، وإعادة قراءة النص القرآني قراءة حديثة، غير مقيدة بقواعد الفهم والاستنباط التي أصلها المتقدمون - وفي مقدمتهم الشافعي - وراعوا فيها القواعد الشرعية في فهم النصوص والتعامل معها، وقوانين اللغة العربية وأساليبها في التعبير ومعهودها في الاستعمال، وآليات التعامل مع النصوص من حيث الظهور والخفاء، والعموم والإطلاق، والخصوص

---

(١) المصدر السابق ص ٨.

والتقييد، وما أشبه ذلك من قواعد مقررة في كتب الأصول والتفسير واللغة وغيرها.

وهذا التأويل الحداثي يتعامل مع النص القرآني باعتباره نصًا مثل غيره من النصوص الأخرى حيث تتم أنسنته ورفع القداسة عنه، وصرف النظر عن أنه كلام الله الموحى به إلى البشر، والقول بأنه منتج ثقافي يجب أن يفهم كما تفهم سائر النصوص.

وقد دعا محمد أركون إلى عدم اعتبار «القرآن كلامًا آتيًا من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تمامًا كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء»(١)، وأشار حسن حنفي إلى أن «النص في النهاية نص، لا فرق بين النص الديني والنص الأدبي، والنص التاريخي، والنص القانوني، والنص الفلسفي، فالكل إبداع، ولا اختلاف بين النصوص من حيث تكونها وأثرها، تشكلها وتشكيلها إلا في الدرجة، أما في النوع فلا اختلاف، فالمسافة بين النص الديني والنص الأدبي ليست بعيدة»(٢) .

وأما نصر أبو زيد، فهو يرى أن النص القرآني «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»(٣)، وأما الاتجاهات الرجعية، فهي التي صاغت تصورًا «يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصًا لغويًا، ويحوله إلى شيء له قداسته»(٤)، لكن الوضع قد

---

(١) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٨٤.

(٢) د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص ٤١٢.

(٣) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص ٢٧.

(٤) المصدر السابق ص ١٤، وانظر د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص ٤٦.

تغير - كما يزعم - ومن ثم صار هو وتياره الفكري «في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»[١].

وطبقا لهذه الرؤية فالنص القرآني قابل لكل فهم، ولكم غير محدود من التأويلات المنفتحة على كل الاحتمالات والقراءات والمعاني المتنوعة بتنوع نظرة أصحابها وثقافتهم وظروف عصرهم[٢]، والمهم أنه لا يوجد معنى واحد ثابت نستطيع أن نقول بثقة واطمئنان إنه المعنى الذي أراده الله ورسوله من آيات القرآن أو أحاديث السنة، بينما أراد الشافعي من كلامه في الرسالة عن البيان أن يمد المسلم بقواعد تضبط فهمه لكلام الله ورسوله، بحيث يكون فهمه فهما صحيحًا، مسترشدًا بطريقة السلف في الفهم، ومتبعًا لقواعد العربية وسننها في الاستعمال.

وقد عبر بعضهم عن هذا المعنى صراحة فقال: «إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطًا واتجاهات عقائدية متنوعة، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها، أو تتولد فيها»[٣].

وفي مرحلة متقدمة لا تصير المشكلة أو الهاجس الحقيقي منصبًا على تأويل النص أو إعادة قراءته، بل التحرر من سلطته، والتخلص من سطوته،

---

(١) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦.

(٢) انظر عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ٤١، ١١٤، ١٨٩ وفي قراءة التراث الديني ضمن «في قراءة النص الديني «ص ١٢.

(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ١٤٥.

وتجاوزه بالكلية من خلال طرق شتى كالقول بالتاريخية مثلا[١]، وكما يقول نصر أبو زيد: «ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرًا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر»[٢].

ثانيًا: هناك نوع من الإلحاح على فكرة وجود أشكال عدة من الإسلام، وأنماط متنوعة من نماذج الفهم له، بحيث لا يوجد شيء واحد ثابت المعالم، ومحدد القسمات يسمى بالإسلام هكذا على سبيل الإطلاق، وهو ما يؤدي بالتبعية إلى تمييع حقيقة الإسلام، وتفريغه من الثوابت، واعتباره مفهومًا سيالًا قابلًا للتشكل بكل صورة، ومتغيرًا بحسب البلدان والأزمان والفئات والجماعات.

وقد تكررت هذه الفكرة لدى كثير من الحداثيين العرب، فمحمد أركون لا يتردد في الجزم بأن هناك إسلامات بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراق ذات لغات مختلفة، ومن ثم فإن الإسلام «ليس موحدًا ولا منسجمًا كما تدعي الخطابات الإيديولوجية من إسلامية وغير إسلامية على العكس إنه يتميز بالتنوع الشديد والتعقيد»[٣]، ثم يضيف بأن من أهدافه وضع حد لتلك الفكرة فيقول: «إني أريد أن أضع حدًا لهذا التعميم الأيديولوجي غير المقبول، فلا يمكن القول بأن الإسلام الأندونيسي هو ذاته الإسلام العربي، أو إن الإسلام العربي هو ذاته الإسلام الهندي.... فالإسلام عندما انزرع في كل

(١) انظر مصطفى باحو: العلمانيون العرب ص ١٥٨.
(٢) د.نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص ٤٣.
(٣) محمد أركون: نزعة الأنسنة ص ٩.

بيئة اختلط بعاداتها وتقاليدها السابقة على الإسلام، وأثر عليها وتأثر بها»[١].

وعلى نفس المنوال جزم عبد المجيد الشرفي بأنه ليس «هناك إسلام واحد لا عبر الزمان ولا عبر المكان....ولا أحد بإمكانه أن يدعي أن إسلامه أفضل من إسلام غيره، الإسلام دعوة إلى البشر كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته ومزاجه، وآفاقه الذهنية، ومصالحه المادية والمعنوية»[٢].

وفي اجترار آخر لهذه الفكرة، ذكر نصر أبو زيد أن «جوهر الإسلام ليس معطى ثابتًا، بل هو جوهر قابل دائمًا للاستنباط وإعادة الاكتشاف، بحسب تطور الوعي الإنساني»[٣]، وأما القول بأن هناك إسلامًا واحدًا فهو - في رأيه - قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، كما أنه يؤدي إلى الجمود، وسيطرة رجال الدين الذين يملكون هذا المعنى الواحد الثابت للإسلام، مما يؤكد أن الخطاب الديني ورجاله هم من أشاعوا فكرة وجود إسلام واحد ثابت المعنى[٤].

وثمة كتب ومؤلفات عدة كتبها مستشرقون وعرب تتبنى هذه الفكرة، وتتحدث عن الإسلام المتعدد بتعدد المضاف إليه، ومن تلك المؤلفات على سبيل المثال: «في الإسلام الإيراني «لهنري كوربان، و«نحو إسلام أوربي «لأوليفيه روا، و«الإسلام الأسيوي «لآمال قرامي، و«الإسلام البدوي

(١) المصدر السابق ص ٩.

(٢) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ١٦، وانظر د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص ٤٢.

(٣) د. نصر أبو زيد: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة ص ٧٠.

(٤) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٧٩.

«لمحسن التليلي، و«إسلام الأكراد «لتهامي العبدولي، و«الإسلام الأسود «لمحمد شقرون، و«الإسلام السني «لبسام الجمل، و«الإسلام العربي «لعبد الله خلايفي، و«إسلام المتصوفة «لمحمد بن الطيب، و«إسلام الفلاسفة «لمنجي لسود، و«الإسلام المصري «لمحمد الباز، و«الإسلام الشعبي «لزهية جوير، وتبقى كتب أخرى غير قليلة تسير على نفس الشاكلة، فضلًا عن مقالات عديدة تتكلم عن الإسلام المصري والتركي وتمدح اعتدالهما، وتذم أنواعًا أخرى من الإسلام وتذم تشددها.

والمحصلة النهائية لتلك الكتابات: إصابة المسلم بحالة من التوهان والتشتت، والشك في كل شيء، وتجويز كل احتمال، وعدم القطع بعقيدة أو ثابت ما، وتحويل الإسلام إلى ما يشبه الفلكلور الشعبي الذي يتغير بتغير البيئات والبلدان والعادات.

ولا شك أن تأصيل الشافعي لقواعد الفهم والاستنباط، ودفاعه عن حجية الإجماع، وتدليله على وجوب اتباعه وحرمة خرقه، وإثباته لما يعرف بالمعلوم من الدين بالضرورة، والذي لا يحل لأحد مخالفته - يتعارض مع فكرة تعدد الإسلام بتعدد الأفهام، لأنه يثبت قدرًا متفقًا عليه من حقائق الدين اجتمعت الأمة كلها على القول به، ولا خلاف بينها عليه في الجملة، وهذا القدر يتمثل في كليات العقيدة وثوابتها، وفرائض الدين ومحرماته المجمع عليها، ومحاسن الأخلاق ومقاصد الشرع.

ثالثًا: تكررت الدعوة في كتابات الكثير من الحداثيين العرب إلى تطوير القواعد الأصولية، وتجاوز المنظومة الأصولية التي صاغها الشافعي، بحجة أنها ظهرت في عصر قديم، كان له ثقافة وظروف مختلفة، ولا بد من البحث

عن منظومة جديدة، تناسب العصر الحاضر وما انتابه من تغيرات جذرية[١].

ومن الواضح أن القواعد الأصولية بنسقها القديم لم تكن كافية لتلبية طموحات أولئك الحداثيين في دعوتهم للتطوير والتجديد، بل إنها مثلت عقبة كأداء كان من الواجب تخطيها، لذا فقد أعلنوا الثورة عليها، واتهموها بالجمود، وعدم القدرة على الوفاء بما يقتضيه تطور الزمن ومستجداته[٢].

والتجديد الحداثي للمنظومة الأصولية كاد يطال كل شيء تقريبًا، فحجية السنة صارت موضع شك وإشكال، والإجماع ليس مصدرًا من مصادر التشريع، والقياس تم قلبه رأسًا على عقب والتحلل من شروطه وضوابطه المعروفة، ومجالات الاجتهاد صارت مطلقة السراح، ويمكن أن تشمل كل مجال عقديًا كان أو فقهيًا، ومن الجائز تقديم المصلحة على النص، وتغليب مقاصد الشرع على النصوص الجزئية، وتخصيص عموم الأدلة بحجج شتى كأسباب النزول والتاريخية وغير ذلك، بل إن الأحكام التكليفية الخمسة صار من الممكن إعادة النظر فيها، وكذلك إعادة ترتيب مصادر التشريع، فبدلًا من البدء بالكتاب فالسنة فالإجماع فالقياس، يصير البدء أولًا بالعقل فالقياس فالإجماع فالسنة[٣].

ولعل من الملاحظات الجديرة بالتأمل، أنه في ذات الوقت الذي

---

(١) انظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٦٧، وعبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٦٢، ود. حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١٧٨، ومحمد شحرور: نحو أصول فقه جديدة ص ١٨٩.

(٢) انظر د. عدنان أُمامة: التجديد في الفكر الإسلامي ص ٤٣١.

(٣) انظر د.حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ١٠٣، وانظر في نقد ذلك د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص ٥٠٦، ٥٢٤، ود. عدنان أُمامة: التجديد في الفكر الإسلامي ص ٤٤٠، ٤٤٤، ٤٥٨، ود. هزاع الغامدي: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢/ ٨٤١

هوجمت فيه أصول الشافعي وآراؤه - رغم كل ما تشتمل عليه من اعتداد بالعقل والنظر وذم التقليد - فقد وجد نوع من الإعجاب الواضح من قبل بعض الحداثيين بالتصوف - بل بالمنهج الباطني أحيانًا[١]- وبشخصيات صوفية تتبنى المنهج الكشفي الذوقي مثل ابن عربي، وألف بعضهم عنه كتبًا مستقلة[٢] تحمل الكثير من التمجيد والإشادة، وقد عبر أركون عن إعجابه بعلم الجفر الشيعي، الذي يقوم على التفسير الرمزي، أو ما يسميه بالرمزية السيميائية (الدلالية) في فهم وتفسير النص، كما تكرر هذا الإعجاب بالقراءات الرمزية للصوفيين، والقراءات المجازية للغنوصيين الباطنيين، والتي يعتبرها أكثر خصوبة بالمعلومات والدروس[٣]، وفي رأيه أن هناك «مؤلفات صوفية غنية جدًا، ومهمة لمن يريد أن يدرس كيفية الانبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المشحونة بكثافة، والمستبطنة داخليًا بشكل كلي»[٤].

كذلك تم الاحتفاء بالشاطبي ومقاصده بصورة كبيرة جدًا، وتفضيلها على أصول الشافعي[٥]، ولا يخفى أن سبب ذلك هو ما تشتمل عليه فكرة المقاصد

---

(١) انظر أُدونيس: الثابت والمتحول٢/ ٩١، د. محمد عبد العزيز العلي: الحداثة في العالم العربي ١/ ٣٤٨.

(٢) لنصر أبو زيد كتابان كاملان عن ابن عربي، وهما: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، وهكذا تكلم ابن عربي.

(٣) انظر د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن الكريم ص ٢٩.

(٤) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ص ١٥٩، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

(٥) انظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ١٧٠، ومحمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص ٥٣٨، ونصر أبو زيد: الخطاب والتأويل ص ٢٠١، ٢٠٢، وعبد الجواد يس: الدين والتدين ص ٣٢٨ - ٣٣١، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص ٥٧٦، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٣٨٣.

- إذا تم تأويلها والتعسف في فهمها - من إمكانية توسيعها، وإطلاقها لتتخطى النصوص ولا تتقيد بحرفيتها، ومن ثم يصير المجال فسيحًا لظهور آراء جديدة، لا تتقيد بمقتضى الأدلة الجزئية، ولا تتحرج من مخالفتها بالكلية، بحجة أنها تغلب المقاصد الكلية، وتهدف لتحقيق المصالح، ولو كان ذلك معارضا لنصوص الكتاب والسنة.

ولا يخفى ما تتسم به تلك المحاولات الحداثية من خلل، وانتقائية فجة، وسوء فهم لفكرة المقاصد عند الشاطبي، وتوهم أنها تختلف اختلافا جذريا عن أصول الشافعي، وتمثل قطيعة ابستمولوجية معها[١]، مع أن أي قارئ لكتب الشاطبي - ولا سيما الموافقات - يدرك بوضوح أن الرجل لم يخرج بحال عن الأصول والكليات التي قررها الشافعي، وغيره من أئمة الإسلام.

وإذا كان الشافعي قد قرر عمومية الشريعة لأفعال المكلفين، وجعل للنقل أولويته على العقل، فإن الأفكار نفسها موجودة في كتب الشاطبي[٢]، حيث قرر اشتمال القرآن على بيان كل شيء من أمور الدين، فقال: «الْقُرْآنُ فِيهِ بَيَانُ كُلِّ شَيْءٍ عَلَى ذَلِكَ التَّرْتِيبِ الْمُتَقَدِّمِ؛ فَالْعَالِمُ بِهِ عَلَى التَّحْقِيقِ عَالِمٌ بِجُمْلَةِ الشَّرِيعَةِ، وَلَا يَعُوزُهُ مِنْهَا شَيْءٌ، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أُمُورٌ: مِنْهَا: النُّصُوصُ الْقُرْآنِيَّةُ، مِنْ قَوْلِهِ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: الآية ٣]، وَقَوْلِهِ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩]، وَقَوْلِهِ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٨]»[٣].

---

(١) انظر محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ٥٤٠، حيث يقول: «وبذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ايبيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي، وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده».

(٢) انظر د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٣٩٧، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص ٥٧٨.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٨٤.

كذلك قرر الشاطبي تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، وتقدم النقل وسبقه، وتأخر العقل وتبعيته للنقل، وعدم استقلاله ألبتة في هذا الباب، فقال: «إِذَا تَعَاضَدَ النَّقْلُ وَالْعَقْلُ عَلَى الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَعَلَى شَرْطِ أَنْ يَتَقَدَّمَ النَّقْلُ فَيَكُونَ مَتْبُوعًا، وَيَتَأَخَّرَ الْعَقْلُ فَيَكُونَ تَابِعًا، فَلَا يَسْرَحُ الْعَقْلُ فِي مَجَالِ النَّظَرِ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يُسَرِّحُهُ النَّقْلُ»(١).

ومن القواعد المهمة جدًا التي قررها الشاطبي: عدم استقلال العقول في إدراك مصالحها، وعدم قدرتها على الاستغناء عن الوحي وهدايته، حيث يقول: «قَدْ عُلِمَ بِالتَّجَارِبِ، وَالْخِبْرَةِ السَّارِيَةِ فِي الْعَالَمِ مِنْ أَوَّلِ الدُّنْيَا إِلَى الْيَوْمِ أَنَّ الْعُقُولَ غَيْرُ مُسْتَقِلَّةٍ بِمَصَالِحِهَا، اسْتِجْلَابًا لَهَا، أَوْ مَفَاسِدِهَا، اسْتِدْفَاعًا لَهَا»(٢).

وفي سياق رده على الفلاسفة الذين زعموا قدرة العقل على إدراك المصالح دون حاجة للشرع، قال الشاطبي: «وَلَا يَغْتَرَّنَّ ذُو الْحِجَى بِأَحْوَالِ الْفَلَاسِفَةِ الْمُدَّعِينَ لِإِدْرَاكِ الْأَحْوَالِ الْأُخْرَوِيَّةِ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ قَبْلَ النَّظَرِ فِي الشَّرْعِ، فَإِنَّ دَعْوَاهُمْ بِأَلْسِنَتِهِمْ فِي الْمَسْأَلَةِ بِخِلَافِ مَا عَلَيْهِ الْأَمْرُ فِي نَفْسِهِ... وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمُوا، فَالْعَقْلُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ أَلْبَتَّةَ، وَلَا يَنْبَنِي عَلَى غَيْرِ أَصْلٍ، وَإِنَّمَا يَنْبَنِي عَلَى أَصْلٍ مُتَقَدِّمٍ مُسَلَّمٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ»(٣).

وليس القياس - وهو أبرز مجالات النظر العقلي في أمور الشريعة - خارجًا عن الحكم السابق عند الشاطبي، إذ إنه ليس عملًا عقليًا محضًا، وإنما هو استنباط مما قرره الشرع، ومقيد بأصوله، ومنضبط بحدوده، وفي تقرير هذا المعنى يقول الشاطبي: «فَلَيْسَ الْقِيَاسُ مِنْ تَصَرُّفَاتِ الْعُقُولِ مَحْضًا، وَإِنَّمَا

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٢٥.

(٢) الشاطبي: الاعتصام ١/ ٦١.

(٣) المصدر السابق ١/ ٦٢، ٦٣.

تَصَرَّفَتْ فِيهِ مِنْ تَحْتِ نَظَرِ الْأَدِلَّةِ، وَعَلَى حَسَبِ مَا أَعْطَتْهُ مِنْ إِطْلَاقٍ أَوْ تَقْيِيدٍ، وَهَذَا مُبَيَّنٌ فِي مَوْضِعِهِ مِنْ كِتَابِ الْقِيَاسِ، فَإِنَّا إِذَا دَلَّنَا الشَّرْعُ عَلَى أَنَّ إِلْحَاقَ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ بِالْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ مُعْتَبَرٌ، وَأَنَّهُ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي قَصَدَهَا الشَّارِعُ، وَأَمَرَ بِهَا، وَنَبَّهَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَلَى الْعَمَلِ بِهَا؛ فَأَيْنَ اسْتِقْلَالُ الْعَقْلِ بِذَلِكَ؟ بَلْ هُوَ مهتدٍ فِيهِ بِالْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ، يَجْرِي بِمِقْدَارِ مَا أَجْرَتْهُ، وَيَقِفُ حَيْثُ وَقَفَتْهُ»(١).

ويبدو من الواضح أن بعض الحداثيين قد أدرك أن توظيف نظرية المقاصد الشاطبية - مهما تم تمطيطها، وتوسيعها، وتحميلها ما لا تحتمل - لن تحقق الأغراض الحداثية كلها، لأنها في النهاية تظل محكومة بالنص الشرعي، ومقرة بهيمنته وعموميته، ولا تجيز مخالفته عمدًا، دونما ضابط أو تأصيل معتبر.

ومن ثم فقد اعتبروها محطة على الطريق، يمكن الاستفادة منها وتوظيفها، وإن كانت غير كافية لمواجهة مشكلات التطور، وفي هذا المعنى يقول عبد الجواد يس: «ندرك الآن بوضوح أن الشاطبي كان يصدر في القرن الثامن وفي الأندلس عن مناخ عقلي واجتماعي متطور، ومختلف نسبيًا عن مناخ القرنين الثالث والرابع الذي صدرت عنه النظرية في المشرق، وندرك أن الشاطبي خطى بالعقل الأصولي خطوة خارج الشافعي، مكنته من الحديث عن روح الشريعة وأهدافها الكلية، ورفعت سقف الضوابط التشريعية من حرفية النص الجزئي إلى فحوى المبادئ العامة، وهو سقف يستدعي نوعًا من الاجتهاد العقلي الاجتماعي الصريح»(٢).

لكن على الرغم من تلك الإشادة بالشاطبي وفكره، إلا أن عبد الجواد

(١) الشاطبي: الموافقات ١/ ١٣٣.

(٢) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص ٣٣٠.

يس يعود فيعترف بأن «الشاطبي ظل محتفظًا بلازمة العقل الديني التقليدية، التي تؤمن نمطيًا بأزلية المضمون النصي وأبديته بما في ذلك التشريعات الجزئية، ولذلك فإن توسيع دائرة الاجتهاد على أساس المصلحة كما قدمه الشاطبي ظل نسبيًا، فهو يوفر حلًا لمشكل التشريع عند عدم وجود نص، ولا يقدم حلًا لمشكل التشريع بما يخالف نص، وهذا المشكل الأخير مفروض بحكم التطور»[١].

وبعد كل ما سبق ينتهي عبد الجواد يس إلى أن «نظرية الشاطبي تظل في النهاية نظرية تفسيرية، أعني تؤدي إلى تبرير الشريعة التفصيلية، كما هي عليه، وإن بآليات فوق شافعية، ولكنها غير كافية لمواجهة شافية مع مشكل التطور»[٢].

رابعًا: لم يخف الحداثيون ضيقهم الشديد من موقف الشافعي من الاجتهاد والقياس وما قرره من شروط وضوابط لقبولهما، فضلًا عن مفهومهما عنده والذي يرتبط بالنص الشرعي وينطلق منه، ويبني عليه، بينما يريد الحداثيون اجتهادًا من نوع جديد، مطلقًا من كل قيد، ومحررًا من شتى الضوابط، وغير ممنوع من الخوض في أي مجال، بما يعني أن المطلوب بوضوح هو التخلص من مفهوم الاجتهاد القديم، وشروطه وضوابطه، والاستعاضة عنه باجتهاد جديد لا قيود له، ولا سقف لمجالات عمله[٣]، ولا كفكفة له عن عقائد أو ثوابت قطعية.

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٣١.

(٣) انظر محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ١٧، ونصر أبو زيد: دوائر الخوف ص ٨.

وبعبارة محمد أركون فإن ما يصفه بالمهمة المرعبة التي ينبغي على المفكر المسلم أن يضطلع بها تتمثل في: «زحزحة شروط الاجتهاد النظرية، وحدوده في المجال اللاهوتي القانوني الذي حصر فيه من قبل الفقهاء، إلى مجالات التساؤلات الجذرية، وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامي»(١).

وليس من شرط الاجتهاد عندهم أن يكون عند غياب النص، بل يمكن الاجتهاد في مسائل منصوص عليها، كما يمكن إيقاف النص أو تجاوزه، وبعبارة حسن حنفي فإنه «لا يُخَطَّئ مجتهد حتى ولو كان اجتهاده في واقعة نص، لأن للواقع الأولوية على النص، ويمكن إيقاف النصوص مؤقتًا»(٢).

وحتى فيما يتعلق بأبواب العبادات والشعائر التوقيفية أمثال: الصلاة والصيام والحج ومقاديرها وصفاتها، فلا يرى البعض أدنى غضاضة من إعادة النظر وفتح باب الاجتهاد فيها، بكل ما يترتب على ذلك من إمكانية التغيير أو التعديل أو التبديل في أمور تعبدية توقيفية، قد يدرك العقل شيئًا من حكمتها، لكنه لا يمكن أن يحيط علما بكافة تفاصيلها.

وقد نص بعضهم على ذلك صراحة فقال: «هناك من يقول إن النصوص لا تبيح لنا أي تأويل أو اجتهاد في خصوص أمور جذرية كالطقوس، لهذا نرى وجوب تقويم مفهوم الاجتهاد وفهم الأمور حق فهمها، لأن دراسة العلم التاريخي الحاضر حققت لنا مثلًا بأن الطقوس الدينية في الحقيقة تكونت بعد موت النبي في القرنين الأول بعد الهجرة، ويمكن بدون شك تحوير الطقوس واختصارها من ناحية جذرية»(٣).

---

(١) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ١٧.
(٢) د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ٤٥٩.
(٣) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص ١١٨، ١١٩ وقد نقل هذا الكلام عن زميله هشام جعيط.

وأخيرًا نختم بحثنا هذا بالإشارة إلى حقيقة مهمة وهي: أنه رغم دعوة الحداثيين المستمرة لفتح أبواب الاجتهاد على مصراعيه، والإنكار على تقييده بأي قيد، فإننا لا نكاد نجد أي واحد منهم له تخصص واضح، أو إسهام بحثي معتبر في علوم الشريعة من فقه وأصول، أو إنجاز لمؤلفات في تلك الحقول، وجل انتاجهم إما في الفكر بصفة عامة، أو اللغة، أو القانون، أو النقد، أو الفلسفة [(١)].

وصحيح أنه لا كهنوت في الإسلام، وأن هذا الدين ليس حكرًا على طائفة بعينها، لكن من الضروري أيضًا احترام التخصص، ووجوب التأهل في ميدان البحث، والتسلح بالأدوات المناسبة له، وكل ذلك من بدهيات المنهج العلمي وثوابته التي لا يمكن التسامح فيها، وإلا تحول الأمر إلى فوضى لا ضابط لها.

(١) انظر مصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص ٢٨٠.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

آلان تورين

– نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.

إبراهيم بن عمر السكران

– التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمداد، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ – ٢٠١٤م.

د. أحمد إدريس الطعان

– العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، مكتبة ودار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.

أحمد قوشتي عبد الرحيم

– الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

د. أحمد وطبان الجنابي.

– افتراءات العشماوي في كتابه الخلافة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

د. أحمد وفاق بن مختار.

– مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ – ٢٠١٤م.

أُدونيس

– الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

د. أكرم القواسمي

– المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٣م.

بيتر بروكر

- الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

ابن تيمية

- مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

- شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

د.جابر إدريس

- منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين على العقيدة، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.

جورج طرابيشي

- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- هرطقات٢، دار الساقي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

جولد تسيهر

- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

ابن أبي حاتم

- آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

ابن حجر العسقلاني

- توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

د. حسن حنفي

- حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.
- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.
- من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، ودار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

ابن خلدون

- المقدمة، ضمن تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

الدهلوي

- حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م

الرازي

- مناقب الإمام الشافعي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

الزركشي

- البحر المحيط، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

زكريا أوزون

- جناية الشافعي، تخليص الأمة من فقه الأئمة، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥م.

الذهبي

- سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.

د. ساسي سالم الحاج

- نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

السبكي

- طبقات الشافعية، د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر التوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

سلمان العودة

- مع الأئمة، مؤسسة الإسلام اليوم للنشر، ١٤٣٣ هـ.

سيد القمني

- شكرًا بن لادن، دار مصر المحروسة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- الفاشيون والوطن، المركز المصري لبحوث الحضارة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

السيوطي

- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

الشافعي

- الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- جماع العلم، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٦.

شاكير أحمد السحمودي

- مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.

الصادق النيهوم

- محنة ثقافة مزورة، صوت الناس أم صوت الفقهاء، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.

د. صالح الدميجي
- موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ.

د. طه عبد الرحمن

- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

طيب تيزيني

- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.

عباس محمود العقاد
- ابن رشد، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.

د. عبد الله الدميجي
- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٠٨ هـ.

عبد الله المزم
- منهج الإمام الشافعي في أصول الفقه، رسالة ماجستير بكلية الشريعة، جامعة أم القرى، ١٤٢٠ هـ.

عبد الجواد يس.
- الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.
- السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م.

د. عبد الصبور شاهين.
عربية القرآن، مكتبة الشباب، القاهرة.

عبد العزيز البدري

- الإسلام بين العلماء والحكام، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، بدون تاريخ.

عبد الغني الدقر

- الإمام الشافعي، فقيه السنة الأكبر، دار القلم دمشق، الطبعة السادسة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

د. عبد الغني عبد الخالق

- حجية السنة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٩٥م.

عبد الفتاح أبو غدة

- صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م.

عبد المجيد الشرفي

- لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤م.

- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١م.

- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

د. عبد الوهاب أبو سليمان

- الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- **د. عبد الوهاب المسيري**

- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

د. عدنان أُمامة

- التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

ابن عساكر

- تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

د. علي سامي النشار

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م.

علي الفاضل القائيني النجفي

-علم الأصول تاريخًا وتطورًا، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.

د. علي مبروك

- ما وراء تأسيس الأصول، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

كارل بروكلمان

- تاريخ الشعوب الإسلامية، نقلها إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٦٨م.

محمد أبو زهرة

- الشافعي، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.
- الإمام الصادق، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، مطبعة أحمد علي مخيمر، بدون تاريخ.

د. محمد أبو شهبة

- دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، مكتبة السنة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م.

د. محمد أديب صالح

- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م.

محمد أركون

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

محمد باقر الصدر

- المعالم الجديدة للأصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

د. محمد بن حجر القرني

- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

د. محمد حسن الصغير

- المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

د. محمد سبيلا

- مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

محمد شحرور
- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
محمد صالح المنجد
- بدعة إعادة فهم النص، منشور على موقع الكتيبات الإسلامية www.ktibat.com
د.محمد عابد الجابري
- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، ٢٠٠٩م.
- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٩م.
- مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
د. محمد العقيل
- منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
المزني
- مختصر المزني في فروع الشافعية، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠م.
مصطفى باحو
- العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
د. مصطفى حلمي
- المنهج السلفي لا الحداثة طريق النهضة، دار العقيدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م.
مصطفى عبد الرازق
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٣م.

نافع الزوبعي

- لغة الإمام الشافعي في مؤلفاته، رسالة دكتوراه في جامعة بغداد، ٢٠٠٥م.

نبيل بن محمد محمود

- العلماء بين المحن والشدائد، عرض للابتلاءات والمحن الكبرى التي تعرض لها علماء الأمة وكيف تحملوها وصبروا عليها، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

أبو نعيم الأصفهاني

- حلية الأولياء، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

د. نصر أبو زيد

- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.
- نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م.

النووي

- تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

د. هزاع بن عبد الله

- محاولات التجديد في أصول الفقه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م.

هشام جعيط

- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

هيثم بن حسن

- الإجماع عند الشافعي بين التقعيد الأصولي والتطبيق الفقهي، رسالة ماجستير بكلية الشريعة جامعة أم القرى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

د. يعقوب باحسين

- الإجماع، حقيقته أركانه شروطه، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

فهرس المحتويات